史学、史家与时代

余英时文集 第一卷

广西师范大学出版社

第一卷

史学、史家与时代



ISBN 7-5633-4501-9/C·067
定价：42.00 元

史学、史家与时代

广西师范大学出版社
·桂林·



余英时文集 第一卷

◎ 沈志佳 编

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第1卷，史学、史家与时代／余英时著．－桂林：广西师范大学出版社，2004．4

ISBN 7-5633-4501-9

Ⅰ．余… Ⅱ．余… Ⅲ．①余英时－文集 ②史学－文集 Ⅳ．C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第012850号

广西师范大学出版社出版发行

（广西桂林市育才路15号　　邮政编码：541004）
（网址：http://www.bbtpress.cn）

出版人：萧启明

全国新华书店经销

广西民族印刷厂印刷

（广西南宁市明秀西路53号　邮政编码：530001）

开本：787 mm×1 092 mm　1/16

印张：23.5　字数：357千字

2004年4月第1版　2004年4月第1次印刷

印数：0 001～7 000册　定价：42.00元

序

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来

西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时
2004年3月21日

目录

余英时文集

第一卷　史学、史家与时代

东汉政权之建立与士族大姓之关系

(一)引　言

东汉初期帝王如光武、明帝、章帝等都比较尊重士人，这是大家所习知的。而且光武本人也是士人出身，曾于“王莽天凤中之长安，受尚书，略通大义”(《后汉书·光武帝纪》)。所以虽在东西诛战之际，犹能“投戈讲艺，息马论道”(樊准语)。赵翼《廿二史札记》论“东汉功臣多近儒”条云：

> 西汉开国功臣多出于亡命无赖，至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象，亦一时风会不同也……盖一时之兴，其君与臣本皆一气所钟，故性情嗜好之相近，有不期然而然者，所谓有是君即有是臣也。

赵氏看出了两汉开国君臣的性质不同，确是他的史识过人之处。然而他把这一重要事实单纯地解释为“君与臣本皆一气所钟”与“性情嗜好之相近”，而不能从历史的与社会的背景上看问题，却未免知其一不知其二了。我们根据赵氏这一段文字所启示的线索，而将两汉政权建立时社会背景的主要差异，加以比较研究，便可对东汉政权的本质，及西汉末叶至东汉初期这一阶段的政治史，有比较深入的认识与贯通性的解释。并因而了解到，在赵氏所指出的两汉开国君臣性质不同的背后，还埋藏着一些可以说明两汉社会

变迁的重要事实。

(二)士人数量的激增

秦汉之际，一方面士人数量极少，另一方面汉高祖又复“慢而侮人”(王陵语)，甚至解儒生冠而溲溺其中(《史记·郦食其传》)，在这种情势下，当时的士人，于政权之建立，自然鲜能为力。但是在西汉末叶，形势却不同了。首先引起我们注意的是士人数量的激增，《汉书·儒林传》序记载自从武帝时“为博士官置弟子五十人，复其身”以后，

> 昭帝时举贤良文学，增博士弟子员满百人。宣帝末增倍之。元帝好儒，能通一经者皆复。数年以用度不足，更为设员千人，郡国置五经百石卒吏。成帝末或言孔子布衣养徒三千人，今天子太学弟子少于是。增弟子员三千人。岁余复如故。平帝时，王莽秉政，增元士之子得受业如弟子，勿以为员(颜师古注曰：常员之外更开此路)。岁课甲科四十人为郎中；乙科二十人为太子舍人；丙科四十人补文学掌故云。

又据《前汉纪》卷三十载，平帝元始四年，王莽“为学者筑舍万区[1]，所益博士员经各五人。征天下有才能及小学异艺之士，前后至者数千人”。这些还只说明了太学生名额的增长，至于郡国方面，自文翁在蜀郡开设学校后，至武帝时，遂令天下郡国皆立学校官。平帝元始三年，立学官，郡国曰学，县道邑侯国曰校，乡曰庠，聚曰序(《汉书·平帝纪》)。是学校之设立几已遍及乡壤之间(参看《西汉会要》卷二十五)。

此外如私人教授也已颇发达，我们且列举几条史实于下：

1. 吴章　“治尚书经为博士……初，章为当世名儒，教授尤盛，弟子千余人。”(《汉书·云敞传》)既云“教授尤盛”，则可见当时私人授徒之风已很普遍，固不止吴章一家了。

2. 疏广　“少好学，明春秋。家居教授，学者自远方至。”(同书《疏广传》)

3. 翰遂　“耆老大儒，教授数百人。”（同书《朱博传》）

4. 翟宣　“宣教授，诸生满堂。”（同书《翟方进传》）

5. 眭孟　“严彭祖与颜安乐俱事眭孟。孟弟子百余人。……孟死，彭祖、安乐各颛门教授。”（同书《儒林列传》）

6. 王良　“少好学，习小夏侯尚书。王莽时称病不仕，教授诸生千余人。”（《后汉书·王良传》）

7. 刘昆　“少习容礼，平帝时受施氏易于人戴宾。……王莽世，教授弟子，恒五百余人。”（同书《儒林列传》）

8. 夏恭　“习韩诗、孟氏易，讲授门徒，常千余人。”（同书《文苑列传》）按恭亦王莽时人。

9. 刘茂　“长能习礼经，教授常数百人，哀帝时察孝廉。……王莽篡位，茂弃官，避世弘农山中教授。”（同书《独行列传》）

10. 索虏放　“以尚书教授千余人。”（同上）按放亦王莽时人。

11. 伏湛　“少传父业，教授数百人。成帝时以父任为博士弟子……更始立，以为平原太守。时仓卒兵起，天下惊扰，而湛独晏然教授不废。”（同书《伏湛传》）

12. 徐子盛　“以春秋经授诸生数百人。”（同书《承宫传》）按徐子盛为西汉末人。

从历史记载上我们可以看出，私人教授的风气愈往后愈普遍。所以班固的《儒林传》赞曰：

> 自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也！

（三）士族的形成探源

可是我们不能把这种人数的增多单纯地理解为力量的变化，更重要的是士人的社会身份已随着这种增加而发生了本质的改变。西汉政权之建

立,士人虽未发挥重要的作用,但高祖阵营中还是有少数儒生如郦食其、陆贾、叔孙通等。这些人的社会本质如何呢?稍一回想便可知道:他们还是和战国时单身的"游士"没有什么分别;他们除了知识之外,别无其他的社会凭借。叔孙通虽带了一百多个学生,在天下未定之前,却一直被冷落在一边。但在西汉末叶,士人已不再是无根的"游士",而是具有深厚的社会基础的"士大夫"了。这种社会基础,具体地说,便是宗族。换言之,士人的背后已附随了整个的宗族。士与宗族的结合,便产生了中国历史上著名的"士族"。

然则,士与宗族又是怎样结合在一起的呢?这一问题,若详加分析,必须另有专文。我们在此只能略加探溯,以明源流所自而已。家族群居之制源自远古,本非汉代的新产物。秦与汉初的移徙大族政策,一部分用意便在于防止封建宗族势力的复活[2]。武帝时更有强宗大姓不得族居的禁律。《后汉书·郑弘传》注引谢承书说:

> 其(郑弘)曾祖父本齐国临淄人,官至蜀郡属国都尉。武帝时徙强宗大姓不得族居,将三子移居山阴,因遂家焉!(又《北堂书钞》四〇、七八引)

可见传统的宗族势力一直很强大,而为西汉统治阶层所畏惧。然而这种宗族势力与士人之间并未发生具有社会含义的联系,故其性质应与后来的"士族"有别,未可混为一谈。我们试举一例以说明之。《史记·主父偃列传》记偃之言曰:"臣结发游学四十余年,身不得遂,亲不以为子,昆弟不收,宾客弃我,我厄日久矣!"后偃拜为齐相,至齐遍召昆弟宾客散五百金予之,数之曰:"始吾贫时,昆弟不我衣食,宾客不我内门。今吾相齐,诸君迎我或千里。吾与诸君绝矣!毋复入偃之门。"(又见《汉书·本传》)这个事实告诉我们:在武帝之世,士与宗族还没有完全打成一片。从此一故事与苏秦的传说之相似性来看,可见那时的士人仍未脱离"游士"阶段。此外如流传颇广的朱买臣的故事,也具有同样的社会意义。其所以如此者,最根本的原因,显然是由于那时的士尚未能普遍地、确定地取得政治地位,因此也就不能形成他们的宗族。但在武帝崇儒政策推行之后,士人的宗族便逐渐发展。如《史记·酷吏列传》记张汤"于故人子弟为吏及贫昆弟,调护之尤厚"。及汤死,"昆弟诸

子欲厚葬汤"(《汉书·张汤传》同)。自此以后,士与宗族的关系便日深一日。杨恽"受父财五百万,及身封侯,皆以分宗族。后母无子,财亦数百万,死皆予恽,恽尽复分后母昆弟。再受訾千余万,皆以分施"(《汉书》本传)。朱邑"身为列卿,居处俭节,禄赐以共九族乡党,家亡余财"(同书《循吏传》,又见《前汉纪》卷十九)。疏广"既归乡里,日令家共具设酒食,请族人故旧宾客,与相娱乐。数问其家金余尚有几所,趣卖以共具"(同书本传,又略见《前汉纪》卷十八)。严延年母知子将败,"遂去。归郡,见昆弟宗人,复为言之"(同书《酷吏传》,又《前汉纪》卷十九作"母还归,复为宗族昆弟言之")。平当不应封侯之诏,"宗族皆谓当曰:何不强起受侯印绶为子孙邪?当曰:吾在大位已负素餐之责矣!起受侯印,还寝而死,死有余罪。今不起者为子孙也"(《前汉纪》卷二十八,又《汉书》本传,"宗族"作"家室")。《汉书·鲍宣传》:"(郇)越散其先人訾千余万,以分施九族州里。"张临"亦谦俭。且死,分施宗族故旧"(同书《张汤传》)。

我们将这几条史实与主父偃的宗族关系作一对照,便立刻可以看出士与宗族的关系,在武帝以后发生了如何巨大的变化。至于这种变化的实际过程究竟如何,由于文献不足,我们无法详说,唯亦有蛛丝马迹可得而言者。士族的发展似乎可以从两方面来推测:一方面是强宗大姓的士族化,另一方面是士人在政治上得势后,再转而扩张家族的财势。这两方面在多数情形下当是互为因果的社会循环。所谓"士族化"便是一般原有的强宗大族使子弟读书,因而转变为"士族",这从西汉公私学校之发达的情形,以及当时邹鲁所流行的"遗子黄金满籯,不如一经"(《汉书·韦贤传》)的谚语,可以推想得之。试想读书既为利禄之阶,岂有社会上最有势力的强宗大姓反而不令子弟受学之理?而且这种推想也并不是全无事实根据,例如平当"祖父以訾百万,自下邑徙平陵。当少为大行治礼丞,功次补大鸿胪文学,察廉为顺阳长,栒邑令,以明经为博士"(《汉书》本传)。历史上只说他家世豪富,并未说他是仕宦世家,很可能是到平当这一代才开始读书的。比较明显的例子是萧望之。《汉书》本传说他"家世以田为业,至望之,好学,治齐诗,事同县后仓且十年"。这是普通强宗大姓转变为士族的确证。后世谱牒妄记望之为萧何之后,颜师古已力辨其非。又如郑崇"本高密大族……祖父以訾徙平陵。父宾明法令,为御史"(同本书传)。可见郑氏也是刚由普通大姓转变为

士族的。西汉自武帝以后，必然有许多强宗大姓逐渐转变为士族，此实属不容怀疑的事。我们只要进而一察士人借政治关系发展宗族财势的情形，对这一点便可有更明确的认识。《汉书·张禹传》说："（禹）河内轵人也，至禹父徙家莲勺（师古曰：左冯翊县名。）……（卜者）谓禹父：'是儿多知，可令学经。'"同传又说"家以田为业"。可见张禹原为大姓子弟。西汉多强宗大姓迁徙之事，张家当亦为其中之一（如前举郑崇之例）。及至张禹在政治上得势之后，便极力为宗族求发展："禹为人谨厚，内殖货财……及富贵，多买田至四百顷，皆泾、渭溉灌，极膏腴上贾。""禹每病，辄以起居闻，车驾自临问之。上亲拜禹床下，禹顿首谢恩，因归诚，言'老臣有四男一女，爱女甚于男，远嫁为张掖太守萧咸妻，不胜父子私情，思与相近'。上即时徙咸为弘农太守。又禹小子未有官，上临候禹，禹数视其小子，上即禹床下拜为黄门郎，给事中。"其后禹卒，"（长子）官至太常，列于九卿，三弟皆为校尉散骑诸曹"。（均见《汉书》本传，又略见《前汉纪》卷二十五）又如杨恽"既失爵位，家居治产业，起室宅，以财自娱。岁余，其友人安定太守西河孙会宗……与恽书谏戒之，为言大臣废退，当阖门惶惧，为可怜之意，不当治产业，通宾客，有称誉"（同书本传）。郑崇以谏哀帝勿过宠外戚近臣获罪，尚书令奏崇与宗族通，疑有奸，请治。"上责崇曰：'君门市如人，何以欲禁切主上？'崇对曰：'臣门如市，臣心如水'。"（同书本传）是崇亦承认他与宗族的关系甚为密切。疏广归乡里，"居岁余，广子孙窃谓其昆弟老人广所爱信者曰：'子孙几及君时颇立产业基址，今日饮食费且尽。宜从丈人所，劝说君买田宅。'老人即以闲暇时为广言此计，广曰：'吾岂老悖不念子孙哉？顾自有旧田庐，令子孙勤力其中，足以共衣食，与凡人齐。今复增益之以为赢余，但教子孙怠惰耳！……又此金者，圣主所以惠养老臣也，故乐与乡党宗族共飨其赐，以尽吾余日，不亦可乎！'于是族人说服"。（同书本传）疏广为士人中之贤者，所以不肯过分为家族治"产业基址"，但他的家族经济状况还是很好，而且从他所谓"吾岂老悖"之言观之，则士人为家族治产的思想，在当时已甚为普遍。可是士人中究竟贤者太少，故利用政治关系发展家族势力者，比比皆是。武帝时，丞相公孙贺便是其中之一。征和二年春诏曰："故丞相贺倚旧故乘高势而为邪，兴美田以利子弟宾客，不顾元元，无益边谷，货赂上流，朕忍之久矣！终不自革……"（《汉书·刘屈氂传》）士族势力的发展，最后竟至侵犯到一般

平民的利益，引起严重的社会问题。西汉时有识之士便已看到这一点，元帝时贡禹陈事已指出当时风气，以“居官而置富者为雄杰，处奸而得利者为壮士，兄劝其弟，父勉其子。俗之坏败，乃至于是！察其所以然者，皆以犯法得赎罪，求士不得真贤，相守崇财利，诛不行之所致也”（同书本传）。哀帝时鲍宣上书也说“豪强大姓蚕食亡厌”，为民“七亡”之一；他指出：“群臣幸得居尊官，食重禄，岂有肯加恻隐于细民，助陛下流教化者邪？志但在营私家，称宾客，为奸利而已。”又说：“臣虽愚戆，独不知多受禄赐，美食太官，广田宅，厚妻子，不与恶人结仇怨，以安身邪？”（均见本传）这些话实透露出当时大族发展的黑暗的一面。

上引史实已可说明西汉士族势力的产生过程及其活动方式，用不着再加解释。我们固不能说那时所有强宗大族都已“士族化”，但士族在西汉后期的社会上已逐渐取得了主导的地位，实是不可否认的历史事实。我们懂得了这一重要的历史背景，就可以进一步讨论从西汉末叶至东汉政权建立这一期间的政治变迁了。

（四）王莽兴亡与士族大姓的关系

士族势力的政治影响，首先具体表现在王莽的变法运动上。王莽本人是当时两种矛盾的社会势力的综合产物：从他的身世来说，他乃是外戚，属于王室势力的系统；但从其行事及其所推行的政策看，则他又代表了汉代士人的共同政治理想。他之所以后来成为众望所归的人物，便正是由于他一方面有王室的关系为凭借，而另一方面又获得了不少士人的归心。前面曾指出士与家族的关系愈至后便愈密切，外戚的宗族势力似乎也有同样的发展过程。例如武帝方幸王夫人时，宁乘对卫青说：“今王夫人幸，而宗族未富贵。愿将军奉所赐千金为王夫人亲寿。（师古曰：亲，母也。）”（《史记·卫将军骠骑列传》，《汉书·卫青霍去病传》）则那时的外戚与家族之关系还不一定都很密切。但无论如何，到昭帝时，外戚与家族的关系便已经很深了。霍光死后，魏相奏封事说：“今光死，子复为大将军，兄子秉枢机，昆弟诸婿据权势，在兵官。光夫人显及诸女皆通籍长信宫……”（《汉书·魏相传》）《后汉

书·申屠刚传》载，刚对策论外戚事有云："霍光秉政，辅翼少主，修善进士，名为忠直，而尊崇其宗党，摧抑外戚。"章怀注曰："昭帝时霍光辅政，其子禹及兄孙云、山等皆中郎将、奉车都尉，昆弟诸婿皆奉朝请，给事中，唯昭帝外家赵氏无一在位者。"其论外戚与宗族之关系亦自霍氏始，不更上溯。可见武帝以后外戚与宗族之关系确有一转变。而且外戚之富贵者，也不止于本族了。成帝时，张匡便以此攻击王商。他说商"宗族为列侯，吏二千石，侍中诸曹给事，禁门内连昏诸侯王，权宠至盛。"又说："今商宗族权势，合赀巨万计，私奴以千数。"（同书《王商传》）后商死，其"子弟亲属为驸马都尉、侍中、中常侍、诸曹大夫、郎吏者，皆出补吏"（同上）。可见张匡所言并不为过分。《前汉纪》载成帝元延元年刘向上封事曰："今王氏一姓而朱轮华毂者二十三人。……尚书九卿州牧郡守皆出其门，管执枢机，朋党比周，行污而寄治，身私而托公，称举者登进，忤恨者中伤，游谈者为己说，执政者为己言。……兄弟据重，家族盘牙。历自上古以来，未有其比。"（卷二十七）我们举此数事以见西汉的外戚，亦自有其家族的背景。王莽既有大志，当然也不能忽略这一力量。所以他年轻时："事母及寡嫂，养孤兄子，行甚敕备。又外交英俊，内事诸父，曲有礼意。阳朔中，世父大将军凤病，莽侍疾，亲尝药，乱首垢面，不解衣带连月。"这种孝弟之行，显然是为了取得宗族的信任。及后为安汉公时，又"复以千万分予九族贫者"（均见《汉书》本传）。则交结宗族之意尤为明显，且范围也远超出本族之外了。而王莽之得势，更重要的还在于他获得了多数士人的支持，这是一般外戚不能和他比较的地方。他早年即以士人而不是外戚姿态出现："莽群兄弟皆将军五侯子，乘时侈靡，以舆马声色佚游相高，莽独孤贫，因折节为恭俭。受《礼经》，师事沛君陈参，勤身博学，被服如儒生。"《汉书》本传复记他后来和士人交往的情形云：

……（莽）爵位益尊，节操愈谦。散舆马衣裘，振施宾客，家无所余。收赡名士，交结将相卿大夫甚众。故在位更推荐之，游者为之谈说，虚誉隆洽，倾其诸父矣！敢为激发之行，处之不惭恧。

莽兄永为诸曹，蚤死，有子光，莽使学博士门下。莽休沐出，振车骑，奉羊酒，劳遗其师，恩施下竟同学。诸生纵观，长老叹息。



因此一时名士如戴崇、金涉、箕闳、阳并、陈阳等都成为他的支持者。及后执政，遂有宗族与士人结党为莽效力之事：

> 王舜、王邑为腹心，甄丰、甄邯主击断，平晏领机事，刘歆典文章，孙建为爪牙，丰子寻、歆子棻、涿君崔发、南阳陈崇皆以材能幸于莽。莽色厉而言方，欲有所为，微见风采，党与承其指意而显奏之。（本传）

"外交英俊，内事诸父"的策略，终使王莽同时赢得了士人与宗族的拥戴，故班固也不能不承认："王莽始起外戚，折节力行，以要名誉。宗族称孝，士友归仁。"（《王莽传》赞）

王莽兴起之士人与宗族的背景既如上述，而新室的失败，也与其时的士族大姓有相当关系，值得我们注意。在未讨论这个问题之前，有一点必须辨明：即个别士人的社会理想并不必然和他自己阶层的利益完全符合。换言之，知识分子的理想主义的一面，常表现为追求社会的正义与进步。这也是一般社会所以尊重士人的主要原因。即以两汉而论，自董仲舒以迄仲长统，许多明智之士，都感觉到豪强兼并是一严重的社会问题，故多主张限田或井田之类的均田政策，以消弭贫富过分悬殊的现象。而在两汉豪强大姓之中，则颇不乏士族之家，观前所举士族兴起之事实可知。贡禹、鲍宣的议论，更显然是以士族为对象。此外两汉许多打击豪族大姓的所谓酷吏，也多可以归之于这一类士人之中。而且无论我们对这一类现象如何解释，个别士人的言行可以超越他所属的阶层利益，终为不可抹杀的客观事实。王莽新政的失败，便恰恰是说明这项原则的例证之一。

在王莽新政所表现的社会理想中，限制士族大姓在经济上的过度扩张，是最主要的项目之一。这种限制后来便具体化为复井田与禁奴婢。盖土地兼并与奴婢买卖为当时士族大姓势力发展之一要端。哀帝时，师丹建言说得很明白：

> 孝文皇帝承亡周乱秦兵革之后，天下空虚，故务劝农桑，帅以节俭，民始充实，未有并兼之害，故不为民田及奴婢为限。今累世承平，豪富吏民訾数巨万，而贫弱愈困。……宜略为限。（《汉书·食货志上》）

荀悦更对豪强兼并下的实际情形有深入的分析，他说：

> 今汉民或百一而税，可谓鲜矣！而豪富人占田逾侈，输其税太半。官收百一之税，民收太半之赋。官家之惠优于三代，豪强之暴酷于亡秦。（《前汉纪》卷八）

王莽新政便是在这样的社会经济危机下产生的。这种政策的推行，很显然地要侵害到士族大姓的利益，因之，其将引起士族大姓的普遍反对，也可以说是必然的。我们且先看一看王莽失败的前奏曲。

原来在师丹建言之后，哀帝即令“下其议，丞相孔光、大司空何武奏请：‘诸侯王、列侯皆得名田国中。列侯在长安，公主名田县道，及关内侯吏民名田皆毋过三十顷。诸侯王奴婢二百人，列侯、公主百人，关内侯、吏民三十人。期尽三年，犯者没入官”（《食货志上》）。这种政策，姑无论其是否足够解决当时的社会问题，倘真能付诸实施，总可发生一点压抑豪强大姓的作用。[4] 可是结果如何呢？《食货志》接着告诉我们：

> 时田宅奴婢贾为减贱。丁、傅用事，董贤隆贵，皆不便也。（师古曰：丁、傅及董贤之家皆不便此事也。）诏书且须后。（师古曰：须，待也。）遂寝不行。

这样一种轻微的改革都因为不便于权贵之家而胎死腹中[5]，何况是王莽那种比较激烈的政策呢？荀悦论井田制度的实行云：

> 夫井田之制，宜于民众之时，地广民稀，勿可为也。然欲废之于寡，立之于众，土地既富，列在豪强，卒而规之，并有怨心，则生纷乱，制度难行。（《前汉纪》卷八）

荀氏之言本为泛论，但竟道中了王莽失败，天下乱起的一部分原因。我们观察旧史的记载，至少可以看出一点，即当时真正为反对王莽新政而起兵者，主要

是一些士族大姓[2]。更堪玩味的是，在其复井田禁奴婢未正式实行以前，士族大姓犹有拥戴新室者，而起事者亦甚少，在这以后，天下士族大姓遂纷纷起兵反叛。我们于此须先对士族大姓的社会势力及其举兵的历史略加追溯。

汉初豪宗强族多为古代封建势力之遗，故汉廷对付他们的政策，除迁徙之外，便是严厉的打击，甚至不惜加以"夷灭"。此观《史记·酷吏列传》可知。武帝以后，强宗豪族既逐渐因"士族化"而与统治阶层发生联系，其势力遂益为巩固与浩大。而一般对付豪强的官吏，便往往要采取分化与利用的政策，不能一味地杀伐了。宣帝时，赵广汉迁颍川太守：

> 郡大姓原、褚宗族横恣，宾客犯为盗贼，前二千石莫能禽制。广汉既至数月，诛原、褚首恶，郡中震栗。
>
> 先是，颍川豪杰大姓相与为婚姻，吏俗朋党。广汉患之，厉使其中可用者受记，出有案问，既得罪名，行法罚之，广汉故漏泄其语，令相怨咎。又教吏为缿筩，及得投书，削其主名，而托以为豪杰大姓子弟所言。其后强宗大姓家家结为仇雠，奸党散落，风俗大改。吏民相告讦，广汉得以为耳目，盗贼以故不发，发又辄得。一切治理，威名流闻。(《汉书·赵广汉传》)

这显然只是治标的办法，并不能真正消弭社会危机，而且还引起了另一方面的恶果。因此后来韩延寿继治颍川遂改弦更张，运用软化的手段。同书《韩延寿传》说：

> 颍川多豪强，难治……先是，赵广汉为太守，患其俗多朋党，故构会吏民，令相告讦，一切以为聪明，颍川由是以为俗，民多怨仇。延寿欲改更之，教以礼让，恐百姓不从，乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人，设酒具食，亲与相对，接以礼意，人人问以谣俗，民所疾苦，为陈和睦亲爱销除怨咎之路。长老皆以为便，可施行，因与议定嫁娶丧祭仪品，略依古礼，不得过法。延寿于是令文学校官诸生皮弁执俎豆，为吏民行丧嫁娶礼。百姓遵用其教。

这便是西汉循吏所常推行的教化政治。观其以"长老"为号召的办法，则主要还是借重宗族的关系，不过纳之于礼义之途而已！至于其效果是否如历史上所说的那样神速，我们已无从知悉，也毋须乎深究。我们于此应注意的是，这种教化政治，仍是西汉士人所向慕的士族社会的共同理想。因之，如果这种政治实验真是相当成功，则更足以说明当时社会士族化的程度实已很深了。此外如成、哀之世的朱博，也是以分化政策治理豪族大姓著称，史载：

> 博治郡，常令属县各用其豪杰以为大吏，文武从宜。县有剧贼及它非常，博辄移书以诡责之。其尽力有效，必加厚赏；怀诈不称，诛罚辄行。以是豪强慑服。（《汉书·朱博传》）

很显然地，这一类的政策所能发生的作用，最多也不过是防止强宗大姓为非作歹而已，它不但不能遏止豪强势力的正常发展，从另一方面说，恐正有以助长之。偶有严厉打击豪强者，则已不能立足，如陈咸在州郡："下吏畏之，豪强慑服，令行禁止，然亦以此见废。"（同书《陈万年传》）

西汉强宗大姓的势力如此庞大，故中叶以降，已常有造反之事，如"武帝崩，昭帝即位，而齐孝王孙泽交结郡国豪杰谋反，欲先杀青州刺史"（同书《隽不疑传》）。这已是大姓举兵的明证。成帝河平三年："广汉男子郑躬等六十余人攻官寺，篡囚徒，盗库兵，自称山君。"次年冬，"广汉、郑躬等党与寖广，犯历四县，众且万人"。（《成帝纪》）梅福上疏论士之重要曾引此事为例云："方今布衣乃窥国家之隙，见间而起者，蜀郡是也。"孟康注："成帝鸿嘉中，广汉男子郑躬等反是也。"（见《梅福传》）参而考之，则郑躬似为士人。无论如何，士族在西汉末叶已颇有势力，殆为显著的事实。梅福曰："士者，国之重器；得士则重，失士则轻。"（同上）李寻谓王根曰："夫士者国家之大宝，功名之本也。"（同书《李寻传》）后光武亦谓王霸曰："今天下散乱，兵革并兴。得士者昌，失士者亡。梦想贤士共成功业，岂有二哉！"（《后汉纪》卷一）此等思想只有在士族势力既兴之后才能滋长，决非汉初社会所能普遍流行的。而且这些话也并不是虚语，当时确有因得士而兴或失士而败者。宣帝时杨恽之死便因为他"自伐其贤能，性好刻害，发人阴伏，轻慢士人，卒以此败"（《前汉纪》卷二十）。又如朱邑也"贡荐贤士大夫，多得其助者"（《汉书·朱邑

传》)。哀帝时,朱博"好乐士大夫。为郡守九卿,宾客满门,欲仕宦者荐举之,欲报仇怨者解剑以带之。其趋事待士如是,博以此自立,然终用败"(同书《朱博传》)。

我们明白了王莽变法以前士族大姓的实际力量,对于王莽时士族大姓纷纷起兵的现象,就不会感到突兀了。前面说过,王莽虽一方面交结士大夫,另一方面却又打击侵凌小民的豪强势力,这是与多数士族大姓的利益相冲突的。史载:"平帝即位,王莽秉政,阴有篡国之心,乃风州郡以罪法案诛诸豪杰及汉忠直臣不附己者。"(《汉书·鲍宣传》、又见《王莽传上》)这已经开始惩治豪强了,其始建国元年改制诏有云:

> 汉氏减轻田租,三十而税一,常有更赋,罢癃咸出,而豪民侵凌,分田劫假。厥名三十税一,实什税五也。(按此或即前引荀悦之论之所本)父子夫妇终年耕芸,所得不足以自存。故富者犬马余菽粟,骄而为邪;贫者不厌糟糠,穷而为奸。……今更名天下田曰"王田",奴婢曰"私属",皆不得卖买。其男口不盈八,而田过一井者,分余田予九族、邻里、乡党。故无田,今当受田者,如制度。(《汉书·王莽传中》)

这种改革之不利于一般士族大姓,可不待言而明。因此其后"坐卖买田宅、奴婢,铸钱,自诸侯卿大夫至于庶民,抵罪者不可胜数"(同上)。而当时起事反莽之士族大姓亦多以此。卜者王况谓李焉曰:"新室即位以来,民田奴婢不得卖买……百姓怨恨,盗贼并起。"(同书《王莽传下》)隗嚣移檄数莽罪状,亦列"田为王田,卖买不得"为其中之一(《后汉书·隗嚣传》)。甚至王莽自己的人也有同样的看法。区博谏王莽曰:

> 井田虽圣王法,其废久矣。周道既衰,而民不从。秦知顺民之心,可以获大利也,故灭庐井而置阡陌,遂王诸夏,讫今海内未厌其敝。今欲违民心,复千载绝迹,虽尧舜复起,而无百年之渐,弗能行也。天下初定,万民新附,诚未可施行。(《王莽传中》)

区博的话已明确地指出了当时的社会经济背景,王莽为巩固政权计,亦不能

不作某种程度的让步，故下书曰："诸名食王田，皆得卖之，勿拘以法。犯私买卖庶人者，且一切勿治。"(同上)其后叛乱四起，莽召问群臣擒贼方略，公孙禄也说：

> 国师嘉信公颠倒《五经》、毁师法，令学士疑惑。明学男张邯、地理侯孙阳造井田，使民弃土业。牺和鲁匡设六筦，以穷工商。说符侯崔发阿谀取容，令下情不上通。宜诛此数子以慰天下。(《王莽传下》)

综合以上种种材料观之，可见复井田与奴婢之禁，确是激起士族大姓反莽的基本原因之一。

因此地皇三年，"莽知天下溃畔，事穷计迫，乃……除井田、奴婢、山泽、六筦之禁"。我们试一看最早起兵反莽者的社会身份，对此点便可有更深切的认识。居摄元年四月，"安众侯刘崇与相张绍谋曰：'安汉公莽专制朝政，必危刘氏。天下非之者，乃莫敢先举，此宗室耻也。吾帅宗族为先，海内必和。'绍等从者百余人"。此刘氏之宗族也。次年东郡太守翟义见王莽居摄，心恶之，谓姊子上蔡陈丰曰："'吾幸得备宰相子，身守大郡，父子受汉厚恩，义当为国讨贼……今欲发之，乃肯从我乎？'丰年十八，勇壮，许诺。义遂与东郡都尉刘宇、严乡侯刘信、信弟武平侯刘璜结谋。……郡国皆震。比至山阳，众十余万。莽闻之，大惧。"(《汉书·翟方进传》)此士族与宗室之连结者也。翟义兵既起，"槐里男子赵明、霍鸿等起兵，以和翟义，相与谋曰：'诸将精兵悉东，京师空，可攻长安。'众稍多，至且十万人"(《王莽传上》)。此则普通大姓也。

唯以上几次士族大姓的反叛，都在王莽篡位之前，那时王莽的改制尚未明朗化，所以士族大姓和者犹少。而且由于王莽一向颇得士人的拥戴，在其复井田禁奴婢未施行之前，尚有士族大姓助莽平乱者。此事甚有意义，兹举数例以明之。刘崇、张绍起兵时，崇族父嘉与绍从弟竦"诣阙自归，莽赦弗罪"。竦复为嘉作奏曰："安众侯崇乃独怀悖惑之心，操畔逆之虑，兴兵动众，欲危宗庙，恶不忍闻，罪不容诛。……是故亲属震落而告其罪，民人溃畔而弃其兵。"又说："方今天下闻崇之反也，咸欲骞衣手剑而叱之……而宗室尤甚。……宗室所居或远，嘉幸得先闻，不胜愤愤之愿，愿为宗室倡始，父子兄

弟负笼倚锸，驰之南阳。"（均见《王莽传上》）刘敞子祉娶翟宣女为妻，"会宣弟义起兵欲攻莽，南阳捕杀宣女，祉坐系狱。敞因上书谢罪，愿率子弟宗族为士卒先"（《后汉书·城阳恭王祉传》）。甚至在王莽篡位之后，宗室及一般士族大姓仍有助莽之事。"始建国元年四月，徐乡侯刘快结党数千人，起兵于其国。快兄殷，故汉胶东王，时改为扶崇公。快举兵攻即墨，殷闭城门，自系狱，吏民距快，快败走，至长广死。莽曰：'……今即墨士大夫复同心殄灭反虏，予甚嘉其忠者，怜其无辜。其赦殷等，非快之妻子它亲属当坐者皆勿治。"（《王莽传中》）这是王莽改制前的最后一次叛乱。自此以后，遂不见有士族大姓拥戴新室之记载。相反地，各地士族大姓都纷纷率领宗族子弟起而反莽，王莽政权终因而覆亡。王莽亦深知他的政策不利于一般士族大姓的社会经济利益，所以天下乱起之后，他最忧虑的也是士族大姓的武装力量。地皇二年，莽下书责吏士而论及盗贼的性质云：

> 今盗贼发不辄得，至成群党，遮略乘传宰士。士得脱者，又妄自言："我责数贼'何故为是？'贼曰'以贫穷故耳'。贼护出我。"今俗人议者率多若此。唯贫困饥寒，犯法为非，大者群盗，小者偷穴，不过二科。今结谋连党以千百数，是逆乱之大者，岂饥寒之谓邪？（《王莽传下》）

王莽不信饥寒为盗之说，当然是由于他了解士族大姓造反的可能性较大之故。我们看了下面这一记载当更了然：

> 初，京师闻青、徐贼众数十万人，讫无文号旌旗表识，咸怪异之。……莽亦心怪，以问群臣，群臣莫对。唯严尤曰："此不足怪也。自黄帝、汤、武行师，必待部曲旌旗号令，今此无有者，直饥寒群盗，犬羊相聚，不知为之耳。"莽大说，群臣尽服。及后汉兵刘伯升起，皆称将军，攻城略地，既杀甄阜，移书称说。莽闻之忧惧。（《王莽传下》）

按此所谓"青、徐贼众"，即赤眉也。王莽不畏"饥寒群盗"而独惧刘伯升者，盖以前者仅为下层农民的乌合之众，不足成事，而后者则为士族大姓的集团，具有深厚的社会势力故耳！因此地皇四年王莽大赦天下时犹曰："故汉

氏春陵侯群子刘伯升与其族人婚姻党与，妄流言惑众，悖畔天命……不用此书。"可见王莽对于饥民集团与士族大姓势力之区别，固辨之甚明也。观翟义起兵时"王莽日抱儒子会群臣"及"作大诰"种种张皇失措的表现，则更可推想他对士族大姓势力的戒惧为何如矣！[6]

（五）两汉之际起兵群雄的社会背景

从王莽政权的崩溃至东汉政权的建立这一期间，士族大姓的势力表现得更为显著。我们对这一期间的剧烈政治变迁加以分析，便可看出东汉政权与士族大姓之间的关系如何密切，而王莽失败的根本原因亦可因之而益明。

王莽末叶，天下群雄并起，各自拥众割据一方。《汉书》班氏《叙传上》说：

> 世祖即位于冀州，时隗嚣据垄拥众，招辑英俊，而公孙述称帝于蜀汉，天下云扰，大者连州郡，小者据县邑。（又《前汉纪》卷三十所引略同）

薛莹的《光武赞》曰：

> 王莽之际，天下云乱，英雄并发。其跨州据郡僭制者多矣！（《艺文类聚》十二、《御览》九十引薛氏《后汉书》）

袁山松也说：

> 世祖以渺渺之胤，起于白水之滨，身屈无妄之力，位举群竖，并列于时，怀玺者十余，建旗者数百；高才者居之南面，疾足者为之王公。茫茫九州，瓜分麋切。（同上引袁氏《后汉书》）

当时各地起事者如此之多，我们势不可能一一加以叙述。但为了使读者对于当时起事的情形有一大体上的了解起见，我们不妨根据地理分布的不同，试列一《两汉之际各地豪杰起事表》如下：

两汉之际各地豪杰起事表

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
东方地区	翟义、刘信等	东郡	河北濮阳县	众十万余	士族、宗室	王莽居摄二年九月	同年十二月	《汉书·翟方进传》	地在山东河北交界处。比至山阳，众十余万，山阳在山东金乡县，足见为东方力量
	孙扬	朐	山东东海县	不详	不详	不详	建武五年	《后汉书·陈俊传》	
	刘快	徐乡	山东黄县	数千人	宗室	始建国元年四月	同年	《后汉书·王莽传中》	
	吕母	海曲	山东日照县	百余人	大姓	天凤四年		《王莽传下》，又《后汉书·刘盆子传》	后卷入赤眉集团
	樊崇等	琅邪	山东胶州一带	众皆万数	饥民	天凤四年（或谓五年）		同上	同上
	索卢恢	无盐	山东东平县	万余人	不详	地皇二年	地皇三年	《王莽传下》	
	城头子路、刘诩	卢头城	山东肥城县	二十余万（按此非初时兵力）	疑为士族或宗室	王莽末	不详	《后汉书·任光传》	按城头子路姓爰名曾字子路，观其名字似为士人，故疑为士族与宗室
	力子都	东海	山东郯城县	六七万（按此非初时兵力）	不详	天凤四年	不详	《王莽传下》，又《任光传》	力或谓作刁。然沈钦韩《后汉书疏证》举姓纂云："汉有鲁君相力题。"断为力字，观其地点相近，则力氏或为东方大姓也
	迟昭平	平原	山东平原县	聚众数千	不详	地皇二年	不详	《王莽传下》	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
东方地区	刘永	睢阳	河南	据国起兵	宗室	更始二年	建武三年	后汉书本传、《光武纪》	按刘永势力后皆在东方
	张步	琅邪		据众数千	大姓	王莽末	建武五年	《刘永传》本传、《光武纪》	
	董宪	东海		据其郡	不详	更始二年	建武五年	《刘永传》、《光武纪》	一度与赤眉合
	董次仲	茌平	山东茌平县	不详	不详	不详	建武二年	《任光传》	
	庞萌	桃乡	山东汶上县	合众三万	士族	建武五年	建武六年	后汉书本传	
	佼强	西防	山东单县	不详	大姓	不详	建武五年	《刘永传》	按高延传注云："佼强，姓名也，周大夫原伯佼之后。"又惠栋补注卷五引胡氏按姓名谱云："春秋佼国，即佼也。后改从人，汉有佼强。"则佼氏必为当时大姓无疑
南方地区	瓜田仪	临淮	安徽盱眙县	不详	不详	天凤四年	不详	《王莽传下》	后依阻会稽、长洲，地在今江苏吴县
	王匡、王凤	新市	湖北京山县	众数百人	饥民	地皇元年		后汉书《刘玄传》	卷入更始集团
	陈牧、廖湛	平林	湖北随县	千余人	饥民	地皇三年		同上	同上
	张霸	南郡	在湖北境	万余人	饥民	地皇元年		《王莽传下》	同上
	羊牧	江夏	湖北武昌	万余人	饥民	地皇元年		同上	同上

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
南方地区	秦丰	黎丘	湖北宜城县	约一万人	大姓	地皇二年	建武五年	《王莽传下》，又后汉书·光武纪》、《岑彭传》、《朱佑传》	《后汉纪》云："与同乡蔡张、赵京等起兵，众数千人。"
	王州公等	庐江	安徽庐江	十余万（按非初时人数）	不详	王莽末	王莽末	后汉书《李宪传》	
	李宪	庐江		同上	郡守	更始元年	建武六年	本传	
	西阳三老	江夏		不详	不详	王莽末		后汉书《马武传》	后卷入更始集团
	田戎、陈义	夷陵	湖北宜昌县	拥有夷陵	大姓	更始元年	建武五年	《光武纪》、《岑彭传》及注引《东观记》与《襄阳耆旧记》	
	董䜣	堵乡	河南方城县	不详	不详	建武二年	建武三年	《岑彭传》	
	许邯	杏聚	河南桐柏县	不详	不详	建武二年	建武三年	《岑彭传》	
	刘信	豫章	江西南昌县	不详	宗室	更始时	建武元年	后汉书《安城侯孝赐传》	后归光武集团
	刘梁	豫章		不详	宗室	更始元年	不详	后汉书《成武孝侯顺传》	后暴病卒
北方地区	马适求	巨鹿	河北平乡县	数千人	大姓	地皇元年	同年	《王莽传下》	未及起兵即被王莽击灭
	王昌（郎）	邯郸	河北邯郸县	河北皆从	大姓	更始元年	更始二年	后汉书本传	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
北方地区	彭宠	渔阳	河北密云县	拥有郡县	士族	建武二年	建武五年	后汉书本传	起年以叛光武计
	张丰	涿郡	河北涿县	据郡举兵	太守	建武三年	建武四年	《光武纪》、《祭遵传》	
	刘扬兄弟	真定	河北正定县	各拥兵万余	宗室大姓	不详	建武二年	《耿纯传》	
	郭胜	曲阳	河北保定	五千余人	不详	不详	建武初	《冯衍传下》	
	田邑	上党	山西东南部	不详	士族（太守）	不详	建武初	同上	归光武集团
	鲍永、冯衍	太原	山西太原	不详	士族	更始二年	建武五年(?)	后汉书本传	同上
	苏竟	代郡	河北蔚县	不详	士族	王莽末		后汉书本传	同上
西北地区	李兴、随昱	五原	绥远五原县	不详	不详	王莽末	建武十二年	后汉书《卢芳传》	
	田飒	朔方	绥远南境	不详	不详	王莽末	建武六年	同上	归光武集团
	石鲔、闵堪	代郡		不详	不详	同上		同上	并入卢芳集团
	卢芳	三水	甘肃固原县	不详	大姓或宗室	更始时	建武十六年	同上	
	窦融等	河西	甘肃境	河西五郡	士族大姓	更始元年		后汉书本传	归光武集团
	隗嚣	天水	甘肃境	数千人	士族大姓	同上	建武九年	本传	
	刘婴、方望	临泾	甘肃镇原县	数千人	宗室士族	建武元年	同年	《后汉纪》卷二、后汉书《光武纪》	
西南地区	王岑	雒县	四川广汉县	数万人(与宗合成)	疑为大姓	建武元年	更始元年	公孙述传	
	公孙述	成都	四川成都	数千人	士族大姓	同上	建武十二年	同上	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
西北地区	任贵	越嶲	四川西昌市	据郡	大姓	莽末		同上	并入公孙述集团
	史歆	成都		不详	大姓	建武十八年	同年	《吴汉传》、《华阳国志》	
	杨伟	宕渠	四川渠县	数千人	大姓	同上	同上	《吴汉传》	
	徐容	朐䏰	四川云阳县	数千人	大姓	同上	同上	同上	
中心地区	刘縯等	舂陵	湖北枣阳县	七八千人	宗室大姓	地皇四年		《王莽传下》、《光武纪》、又本传	卷入更始集团
	刘崇、张绍	宛	河南南阳县	百余人	宗室大姓	居摄元年四月	同年	《王莽传上》	
	赵明、霍鸿	槐里	陕西兴平县	近十万人	疑为大姓	居摄二年	居摄三年	《王莽传上》	
	邓晔、于匡、析宰等	南乡	河南内乡	数千人	大姓官吏	更始元年		《王莽传下》	卷入更始集团
	申砀	栎阳	陕西临潼县	数千人	大姓	同上		同上	同上
	王大	下邽	陕西渭南县	同上	同上	同上		同上	同上
	严春	斄	陕西武功县	同上	同上	同上		同上	同上
	董喜	茂陵	陕西兴平县	同上	同上	同上		同上	同上
	王孟	蓝田	陕西蓝田县	同上	同上	同上		同上	同上
	汝臣	槐里		同上	同上	同上		同上	同上
	丁扶	盩厔	陕西周至县	同上	同上	同上		同上	同上

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
中心地区	严本	阳陵	陕西咸阳县	同上	同上	同上		同上	同上
	屠门少	杜陵	陕西长安县	同上	同上	同上		同上	同上
	刘圣（望）	汝南	河南汝南县	不详	宗室大姓	建武元年	同年	《王莽传下》、《刘玄传》	
	延岑	汉中	陕西境	不详	大姓	建武二年	建武四年	《光武纪》、《公孙述传》、《冯异传》、《邓禹传》	入公孙述集团
	张宗	鲁阳	河南鲁山县	三四百人	大姓	王莽末		本传	归光武集团
	刘茂（厌新）	京密间	京在河南境，密在山东费县	十余万	宗室大姓	不详	建武四年	《光武纪》、《泗水王歙传》	降光武
	张满	新城	河南密县	不详	不详	建武二年（或以前）	建武三年	《光武纪》、《祭遵传》	
	宗成	南阳	河南南阳县	不详	不详	更始元年	同年	《公孙述传》	
	召吴	襄城	河南开封附近	数百人	不详	更始元年	建武九年	《郭伋传》	
	赵宏	阳夏	河南太康县	数百人	山贼	不详	建武九年	同上	
	严终、赵敦	阳翟	河南禹县	万余人	不详	建武二年	同年	《寇恂传》	《冯异传》赵敦作赵根
	贾期	密	山东费县	不详	不详	同上	同上	同上	
	贾复	羽山	在山东境	数百人	士族	地皇元年	更始元年	本传	后归光武
	王歆	下邽		万人左右	大姓	不详	建武二年	《冯异传》	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身份	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
中心地区	芳丹	新丰	陕西临潼县	同上	同上	同上	同上	同上	
	公孙守	长陵	陕西咸阳县	同上	同上	同上	同上	同上	
	杨周	谷口	陕西醴泉县	同上	同上	同上	同上	同上	
	角闳	汧	陕西陇县	同上	同上	同上	同上	同上	
	骆盖延	盩厔	陕西周至	同上	同上	同上	同上	同上	《通鉴》、《十七史商榷》及注均谓作"骆延"
	任良	鄠	陕西鄠县	同上	同上	同上	同上	同上	
	汝章	槐里		同上	同上	同上	同上	同上	
	蒋震	霸陵	陕西长安	同上	同上	同上	同上	同上	此三人于冯异平关中后降公孙述
	张邯	长安	西安	同上	同上	同上	同上	同上	
	吕鲔	陈仓	陕西宝鸡县	同上	同上	同上	同上	同上	
	苏况	弘农	河南灵宝县	据其郡	疑为大姓	建武二年	不详	《景丹传》，又《后汉纪》	

上表主要系根据两汉书中有关之诸纪传写成，但并不敢说没有疏漏之处，更不是说这一期间的起兵者仅止于此。事实上不仅文献不足，而且还有许多起兵之事虽见于史籍，亦未曾列入表中。这可分作几种情形：

1. 起事人姓名不可考见者。如始建国三年，"民弃城郭，流亡为盗贼。并州、平州尤甚"。天凤二年"五原、代郡……盗贼数千人为辈，转入旁郡"（均见《汉书·王莽传中》）。天凤六年"青徐民多弃乡里流亡，老弱死道路，壮者入贼中"，地皇二年"三辅盗贼麻起"（同书传下）。又如《后汉书》"成武孝侯顺传"所载六安贼事、《耿弇传》所记击望都故安西山贼事[2]，以及《光武

纪》上所载"别号诸贼"中之若干武装力量等，虽确知有起兵之事，亦不载。

2. 仅有姓名而其事已湮没无闻或不甚可考者。如始建国二年孙建上言云："陵卿侯刘曾，扶恩侯刘贵等，更聚众谋反。"(《王莽传中》，虽确知其人，亦不载)

3. 姓名与事均可考见，但无独立性，仅为更大势力之分支者。如《后汉书·寇恂传》载："初隗嚣将安定高峻拥兵万人，据高平第一。"同书《鲍永传》载："董宪裨将屯兵于鲁……永到击讨，大破之，降者数千。唯别帅彭丰、虞林、皮常各千余人，称将军，不肯下。"同书《苏竟传》："初延岑护军邓仲况拥兵据南阳阴县为寇。"等均不载。唯表中尚有少数起事者，虽其后附属或并入大集团中，但因其初起时有独立性，故亦及之。

至于上表所能明确地指出者，则有下列三点：

1. 两汉更替之际的群雄并起，乃是全国性的，当时中国境内几无处没有豪杰聚众起兵之事。

2. 就已有资料统计之，则当时起兵者实以宗室、士族、大姓为主要成分，而且其中有许多起事者的身份，历史上虽无明确记载，据情形判断则仍似为豪强大姓。但为谨慎计，除有确证者外，悉存阙。

3. 关于士族大姓之地理分布，上表亦略有暗示。边郡如西北、西南，以及北方之一部分，因人口较稀，士族大姓不多，故起事者亦甚少，而且容易形成少数士族大姓割据或独霸之局。至于中心地区以及东南诸郡(尤其是现在陕西、河南及山东的一部分)，因系政治、文化、经济各方面的中心，人口稠密，士族大姓林立，所以起事者极多，扰乱最甚。唯此表只能显示出士族大姓地理分布的静止面，至于其中种种动态，足以更进一步说明地理分布的情形者，后文另有分析，非此表所能及矣。

根据前表的线索，我们试对当时割据一方的几个较大武装集团的领袖人物与士族大姓之关系略加检讨，然后再进而讨论东汉政权的本质。袁山松说当时"怀玺者十余，建旗者数百"。后者因史料不足，已不能详加列举，前者则犹可考见。兹据地理分布的不同分为五部讨论：[5]

1. 东方：刘永集团，张步集团，董宪集团

2. 北方：王郎集团，彭宠、张丰集团

3. 西北：卢芳集团，窦融、梁统集团，隗嚣集团



4. 南方：李宪集团，秦丰集团，田戎集团

5. 西南：公孙述集团

以上共十二集团。按杨守敬《历代舆地沿革险要图》一书中有《前汉末割据图》，共载十四个武装集团。除上述十二个外，尚有赤眉、更始两集团。本文因对此二集团将另有分析，故此处从略。

1. 东方　东方主要包括今山东省及河南之一部分，约相当于汉代所谓"关东"地区。汉时早有所谓"关东出相"的谚语。成帝之世，陈汤也说："关东富人益众，多规良田，役使平民。"师古注曰："规，画也，自占为疆界也。"（《汉书·陈汤传》）足见其士族大姓之众。故最初起兵反莽者如刘崇、张绍、翟义、刘快等，都是当时东方的士族大姓。另一方面，关东早自元帝初元元年起，即屡有天灾，如大水、蝗虫、严霜之类，而王莽之世尤甚。饥荒连年，所以稍后有饥民集团（赤眉）的产生，拥众至达百万。赤眉虽为饥民集团，但其所过之处，亦必有不少强宗大族卷入其中（吕母、董宪即其证明）。东方势力的强大，早已为王莽时人所了解，严尤谏王莽道："匈奴可且以为后，先山东盗贼。"哀章亦谓莽曰："臣……愿平山东。"地皇四年，莽遣王邑、王寻"发众郡兵百万……平定陵东。"及围长安时，"城中或谓莽：城门卒东方人，不可信"（均见《王莽传下》）。唯以上所谓东方人犹是兼指饥民而言，至于东方士族大姓的力量，我们则可于割据群雄中窥其大概。

刘永集团　刘永本人为宗室，其为大姓固无可疑，而他的起事以及后来的"专据东方"也都是依赖着士族大姓的支持。这只要看下面的记载即知：

> 刘永者，梁郡睢阳人。……更始即位，永先诣洛阳，诏封为梁王，都睢阳。永闻更始政乱，遂据国起兵，以弟防为辅国大将军。防弟少公御史大夫，封鲁王。遂招诸豪杰沛人周建等，并署为将帅，攻下济阴、山阳、沛、楚、淮阳、汝南，凡得二十八城。又遣使拜西防贼帅山阳佼强为横行将军。是时东海人董宪起兵据其郡，而张步亦定齐地。永遣使拜宪翼汉大将军，步辅汉大将军，与共连兵，遂专据东方。（《后汉书·刘永传》）

是刘永的势力且伸展至南方地区矣！其后永死，王闳亦谓张步曰："梁王以

奉本朝之故，是以山东颇能归之。”（同书《张步传》）可见他确曾为一部分东方大姓强宗所拥戴。

张步集团　张步本人亦为大姓：“汉兵之起，步亦聚众数千，转攻傍县，下数城，自为五威将军。……理兵于剧，以弟弘为卫将军，弘弟蓝玄武大将军，蓝弟寿高密太守。遣将徇太山、东莱、城阳、胶东、北海、济南、齐诸郡，皆下之。……专集齐地，据郡十二。”（《张步传》）同书《伏隆传》也谓：“时张步兄弟各拥强兵，据有齐地。”至于他与当地强宗大姓的交结，历史上也有明白的记载，同书《陈俊传》载：“是时太山豪杰多拥众与张步连兵。”及后齐地既平，俊为琅邪太守，“齐地素闻俊名，入界，盗贼皆解散”。而《耿弇传》也谓张步降时，“弇传步诣行在所，而勒兵入据其城。树十二郡旗鼓，令步兵各以郡人诣旗下，众尚十万余，辎重七千余两，皆罢遣归乡里”。可见所谓“豪杰”、“盗贼”与张步的武力，本皆由强宗大姓所组成，而张步之所以能据齐地，主要也是因为获得了强宗大姓的自动归附也。

董宪集团　《后汉书》无董宪传，于其身世，语焉不详。《汉书·王莽传》及《后汉纪》卷一均谓“董宪起兵为赤眉别校”。然此只能说明他曾被卷入饥民集团，不足以确定他的社会身份。唯《后汉纪》对他的家世略有涉及，其文曰：“董宪字侨卿，东海朐人，父为人所杀，宪聚客报怨，众稍多，遂攻属县。”从这一点简略的记载看，他既有宾客为之报仇，当亦是属于豪杰之流，再证之以吕母结客报仇而后卷入赤眉之事，则我们更有理由相信董宪亦为强宗大姓出身。其后宪与刘永、张步两集团相互联结，而庞萌也加入了他的集团，其与士族大姓的密切关系遂益无可疑。下面两事也可以帮助我们了解他的社会身份：(1)宪败后，“吏士闻宪尚在，复往相聚，得数百骑，迎宪入郯城”。观宪与其部曲关系之深，殆皆亲戚宾客之属耶！(2)吴汉既尽获宪妻子，“宪乃流涕谢其将士曰：妻子皆已得矣，嗟呼！久苦诸卿。乃将数十骑夜去，欲从间道归降”（均见同书《庞萌传》）。则宪实具有甚深的家族观念。综合以上种种材料观之，则董宪集团的士族大姓本质，殆为不容置疑之事。

2. 北方　北方为光武发迹之地，其地亦多强宗大姓，此观王郎与彭宠两集团之活动事迹，即可了然。

王郎集团　《后汉纪》卷一记王郎初起情形云：“郎于是诈称子舆以诳动（赵缪王子）林等。林等亦愿以为乱，仍与赵国大豪李育、张参先宣言赤眉将

军将至，立刘子舆以动军心。遂率车骑数百，晨入邯郸，止王宫。"《后汉书·王昌传》载郎起事之后，"于是赵国以北、辽东以西皆风从而靡"。至于王郎与大姓的关系，同书《李忠传》(《后汉纪》卷二同)载："王郎遣将攻信都，信都大姓马宠等开城内之。"后更始遣将攻破信都，李忠还行太守事，"收郡中大姓附邯郸者，诛杀数百人"。又《耿纯传》："鄗大姓苏公反城开门内王郎将李恽。"[9] 又堂阳亦尝反属王郎(《邳彤传》)。则王郎实颇得一部分大姓的支持，又耿纯曰："今邯郸自立，北州疑惑，纯虽举族归命，老弱在行，犹恐宗人宾客半有不同心者。"(《耿纯传》)《通鉴》卷三十九邳彤说光武曰："明公既西，则邯郸城民不肯捐父母，背城主，而千里送公。"(又见《后汉书》本传)王郎集团具有士族大姓的背景，毫无可疑。

彭宠、张丰集团　彭宠是士族子弟，"父宏，哀帝时为渔阳太守"。他自己也"少为郡吏，地皇中，为大司空士"。光武初至河北，尝倚为北道主人。后宠叛光武自立，北连匈奴，"南结张步及富平、获索诸豪杰，皆与交质边衡。遂攻拔蓟城，自立为燕王"(均见《后汉书》本传)。张丰本为涿郡太守，建武三年叛附彭宠。"初，丰好方术，有道士言丰当为天子，以五彩囊裹石系丰肘，云石中有玉玺。丰信之，遂反。"(《后汉书·祭遵传》)朱浮上书亦云："今秋稼已熟，复为渔阳所掠。张丰狂悖，奸党日增，连年拒守，吏士疲劳。(同书《朱浮传》)彭张集团已成为北方一支重要的割据力量，且不断有豪杰大姓依附之。

3. 西北　西北地区士族大姓较少，局势亦较稳定，故在政治上形成少数集团的垄断之局。

卢芳集团　卢芳为安定三水人，王莽末自称为宗室子弟，纵非刘氏，当亦系大姓。《后汉书·卢芳传》云：

> 更始败，三水豪杰共计议，以芳刘氏子孙，宜承宗庙，乃共立芳为上将军、西平王，使使与西羌、匈奴结和亲。……芳与兄禽、弟程俱入匈奴。单于遂立芳为汉帝，以程为中郎将，将胡骑还入安定。初，五原人李兴、随昱，朔方人田飒，代郡人石鲔、闵堪，各起兵自称将军。……(建武)五年，李兴、闵堪引兵至单于庭迎芳，与俱入塞，都九原县。掠有五原、朔方、云中、定襄、雁门五郡，并置守令，与胡通兵，侵苦北边。

遂为西北边郡的大姓武装集团。又《后汉书·杜茂传》载："自是卢芳城邑稍稍来降，(郭)凉诛其豪右郇氏之属，镇抚羸弱，旬月间雁门且平，芳遂亡入匈奴。"足见卢芳集团的最后失败，还是由于被光武方面挖空了大姓的根基也。

隗嚣集团　隗氏为西北著名的士族。[1]《后汉书·隗嚣传》曰："季父崔，素豪侠，能得众。闻更始立而莽兵连败，于是乃与兄义及上邽人杨广、冀人周宗谋起兵应汉。……遂聚众数千人，攻平襄，杀莽镇戎大尹。……嚣素有名，好经书，遂共推为上将军。"观其起事时盟文有云："凡我同盟三十一将，十有六姓。"可知为十六家大姓的联盟。嚣既为士族出身，故对士大夫尤为尊敬，归之者遂多。"更始败，三辅耆老士大夫皆奔归嚣。嚣素谦恭爱士，倾身引接为布衣交。"又"嚣宾客、掾史多文学生，每所上事，当世士大夫皆讽诵之"(同上)。荆邯说隗嚣"尊师章句、宾友处士"。章怀注云："章句，谓郑兴等也；处士，谓方望等也。"(同书《公孙述传》)申屠刚与嚣书亦云："将军素以忠孝显闻，是以士大夫不远千里，慕乐德义。"(同书《申屠刚传》)马援《致杨广书》则谓嚣拥兵众除保宗族外，"又言苟厚士大夫而已"！(同书《马援传》)隗嚣集团尤具有士族性质，非一般大姓的武装势力可比。

窦融、梁统集团　窦、梁等所领导的河西五郡(武威、张掖、酒泉、敦煌、金城)是当时最大的一个士族大姓的武装自保集团，其意义甚为特殊。《通鉴》卷四十载此事最为扼要：

> 初，平陵窦融累世仕宦河西(按《后汉书·窦融传》云："为吏人所敬向。")，知其土俗，与更始右大司马赵萌善，私谓兄弟曰："天下安危未可知；河西殷富，带河为固，张掖属国，精兵万骑，一旦缓急，杜绝河津，足以自守，此遗种处也。"乃因萌求往河西。萌荐融于更始，以为张掖属国都尉。融既到，抚结雄杰，怀辑羌虏，甚得其欢心。是时，酒泉太守安定梁统(按《后汉纪》卷三谓统少治《春秋》，好法律)、金城太守库钧、张掖都尉茂陵史苞、酒泉都尉竺曾、敦煌都尉辛彤，并州郡英俊，融皆与厚善。及更始败，融与梁统等计议曰："今天下扰乱，未知所归。河西斗绝在羌、胡中，不同心戮力，则不能自守，权钧力齐，复无以相率，当推一人为大将军，共全五郡，观时变动。"议既定，而各谦让。以位次，咸共推梁

> 统；统固辞，乃推融行河西五郡大将军事。武威太守马期、张掖太守任仲并孤立无党，乃共移书告示之。二人即解印绶去。于是以梁统为武威太守，史苞为张掖太守，竺曾为酒泉太守，辛彤为敦煌太守。融居属国，领都尉职如故；置从事，监察五郡。（按《后汉纪》卷三云："而太守各治其郡，尊贤善士，务欲得吏民心。"）河西民俗质朴，而融等政亦宽和，上下相亲，晏然富殖。……内郡流民避凶饥者归之不绝。

这一士族大姓联盟的特点，系以自保为最高目标，而无争夺政权之企图。他们对于当时称帝之几大集团，也无所偏向，而一唯自身之利害是视。遇到必须选择归附的对象时，则由大姓领袖共同会议决定之。《通鉴》卷四十一记其决定在光武与隗嚣之间择一而事的情形云：

> 融等召豪杰议之，其中识者皆曰："……况今称帝者数人，而洛阳土地最广，甲兵最强，号令最明，观符命而察人事，他姓殆未能当也！"众议或同或异，融遂决策东向。

这种纯粹以自身利益为中心的士族大姓联盟之产生，更显示出当时士族大姓的势力发展得如何普遍与强大了。

4. 南方　南方早在王莽天凤四年，即有瓜田仪起兵之事。其后，"王莽末，南方饥馑，人庶群入野泽，掘凫茈而食之，更相侵夺"（《后汉书·刘玄传》）。又同书《齐武王縯传》亦云："莽末盗贼群起，南方尤甚。"此所以南方在士族大姓之外，又有庞大的饥民集团也。这里我们试先对当时称霸南方的三大武装集团加以分析。

李宪集团　李宪本为士人，王莽时任庐江属令，以击破江贼王州公等而据郡自守。"更始元年，自称淮南王。建武三年，遂自立为天子，置公卿百官，拥九城，众十余万。"（《后汉书·李宪传》）李宪虽为颍川人，其集团中分子，则无疑为当地强宗豪族之属，此可由其后宪余党之降服情形，推测得之。同书本传曰："后，宪余党淳于临等犹聚众数千人，屯灊山。"谢承《后汉书》记陈众招降事云："陈众于是自请以恩信晓喻降之，乘单车驾白马，往到贼所，以为告喻。贼素服名德，即降服。"（《御览》二六五引）此类说降之事，东汉初

年屡见,盖所谓"贼",本皆士族大姓的武装自保集团,若真为盗贼,安能轻易为"名德"所服哉!

秦丰集团　秦丰"据黎丘,自称楚黎王,略有十二县"(《后汉书·岑彭传》)。考其身世,则亦为士族。《东观汉记》曰:"丰,邔县人,少学长安,受律令,归为县吏。更始元年起兵,攻得邔、宜城、鄀、编、临沮、中庐、襄阳、邓、新野、穰、湖阳、蔡阳,兵合万人。"(《岑彭传》注)余知古《渚宫故事》曰:"丰少有雄气。王莽末,结乡里豪杰起兵,掠荆州十二县,据襄阳之黎丘,自称楚黎王。"(惠栋《后汉书补注》卷一)丰起事时已有乡党附随,其后又尝以女妻延岑、田戎(见《后汉书·公孙述传》),则交结亲族之意更显然矣!

田戎集团　"戎,汝南人。初起兵夷陵,转寇郡县,众数万人。"(《公孙述传》)《东观汉记》载其事曰:"田戎,西平人,与同郡人陈义客夷陵,为群盗。更始元年,义、戎将兵陷夷陵,陈义自称黎丘大将军,戎自称埽地大将军。"观其称号,似真为盗贼。然《岑彭传》注又引《襄阳耆旧记》曰:"戎号周成王,义称临江王。"未知孰是。若谓前后称号不同,则雅俗之间不应相去如是之远。《东观汉记》为官书,其记"盗贼"之事或不免有歪曲。毋宁以《襄阳耆旧记》为较可信也。又谢承书曰:"田戎拥众夷陵,闻秦丰被围,惧大兵方至,欲降。而妻兄辛臣谏戎曰:'今四方豪杰各据郡国,洛阳地如掌耳!不如按兵以观其变。'"(《御览》七二五引)司马彪《续汉书》亦曰:"辛臣为戎作地图,图彭宠、张步、董宪、公孙述等所得郡国,云洛阳所得如掌耳。"(《后汉书·岑彭传》注)合而观之,至少田戎在起兵之后,其阵营中仍多宗亲。再参以他与公孙述、秦丰诸集团之交结事实,则田戎集团在本质上纵非士族,亦当为普通强宗大姓也!

5. 西南　西南为公孙述独霸之局,其情形较为简单,但士族大姓的势力,也表现得极为活跃。

公孙述集团　述为士族子弟,其先武帝时为吏二千石,述哀帝时以父任为郎。司马彪《续汉书》云:"公孙述,补清水长,太守以为能,使兼治五县,政事修理,奸盗不发,郡中谓有神明。"(《艺文类聚》五十、《御览》二六七六)《后汉书·公孙述传》曰:

> 更始立,豪杰各起其县以应汉。南阳人宗成自称"虎牙将军",入略

汉中;又商人王岑亦起兵于洛县,自称"定汉将军",杀王莽庸部牧以应成,众合数万人。述闻之,遣使迎成等。成等至成都,虏掠暴横。述意恶之,召县中豪杰谓曰:"天下同苦新室,思刘氏久矣,故闻汉将军到,驰迎道路。今百姓无辜而妇子系获,室屋烧燔,此寇贼,非义兵也。吾欲保郡自守,以待真主。诸卿欲并力者即留,不欲者便去。"豪杰皆叩头曰:"愿效死。"

可见公孙述集团,最初亦仅为一士族大姓武装自保的组织。后述既自立为蜀主,"远方士庶多往归之"(同上)。述又尝遍征境内名士如谯玄、费贻、李业、王皓、王嘉、任永、冯信等。但他们因拘于正统观念,坚不肯事述,最后逼不得已,则颇有自杀而死者。(见同书《独行列传》,又《华阳国志》)然亦有士人为公孙氏所网罗者,如"杨春卿善图谶学,为公孙述将。汉平蜀,春卿自杀"(同书《杨厚传》)。当时忠于公孙氏之士族自不止杨氏一姓,特史少记载耳!从这种地方,至少可以看出公孙述集团确是有意交结士族大姓的。故其他地区的大姓武力如"关中豪杰吕鲔(张邯、蒋震)等,往往拥众以万数,莫知所属,多往归述"(同书本传,又《冯异传》)。此外,汉中延岑以及夷陵田戎亦皆先后来附。

以上是四方士族、大姓、豪右、强宗之类的势力各霸一方的大概情形。各地区士族大姓势力之不同,亦自有种种地理的与历史的背景,《汉书·地理志》论各地风俗异趋的文字,可以使我们了解其中一部分的根源,此处不拟详及。这里还应该一提的,便是本文所谓中心地区的情况。无论从史籍上看,或根据前表统计,中心地区的士族大姓势力都是最强与最众多的一环。汉代移徙强宗大姓,多在长安附近之诸陵,因此三辅大姓特多。王莽末年"三辅盗贼麻起","大姓栎阳申砀、下邽王大皆率众随(王)宪。属县斄严春、茂陵董喜、蓝田王孟、槐里汝臣、盩厔王扶、阳陵严本、杜陵屠门少之属,众皆数千人,假号称汉将"(《汉书·王莽传下》)。后建武初年,赤眉、延岑暴乱三辅,郡县大姓各拥兵众,"延岑据蓝田,王歆据下邽,芳丹据新丰,蒋震据霸陵,张邯据长安,公孙守据长陵,杨周据谷口,吕鲔据陈仓,角闳据汧,骆盖延据盩厔,任良据鄠,汝章据槐里,各称将军,拥兵多者万余,少者数千人,转相攻击"(见《冯异传》)。这些人中,当地强宗大姓显然占绝大多数。这是环

绕着长安政治中心的情势。另一方面，在洛阳政治中心的四周，也有许多强宗大姓的势力。光武集团最初即发端于南阳一带，《东观汉记》卷一载李氏"兄弟为帝言天下扰乱饥饿，下江兵盛，南阳豪右云扰。"又如颍川亦为士族大姓密集之地，观前书《赵广汉传》，已可了然。《后汉书·寇恂传》载建武二年，"颍川人严终、赵敦聚众万余，与密人贾期连兵为寇"。八年，"颍川盗贼群起，帝乃引军还。谓恂曰：'颍川迫近京师，当以时定。'"但中心地区的士族大姓势力虽盛，却始终动荡不定。其中唯汉中延岑稍成局面，史载："岑字叔牙，南阳人。始起据汉中，又拥兵关西，所在破散，走至南阳，略有数县。"（同书《公孙述传》）则流动性仍然甚大，其所以有此特色者，实因此区域系政治中心，为各方起事者争夺的对象。更始所率领的新市、平林、下江兵占据于前，赤眉流寇又复扰乱于后，遂使当地士族大姓无法形成统一的霸局。而且亦正由于士族大姓过多，力量各不相上下，故更易流于群雄并峙的混乱局面。此中心地区与四方情形迥乎不同之根本原因所在也！

（六）两汉之际士族大姓的举宗从征

前面我们简要地清理了东汉政权建立之前，各地士族大姓的起兵以及几个主要武装集团各据一方的混乱历史。我们于此至少已可得出这样的结论：即当时起事者实多属强宗大姓，而称霸的群雄更非有强宗大姓的支持不可。唯关于士族的问题，许多更重要的史实，上文犹未及征引。我们将于下面分析东汉政权的性质时，进一步讨论之。如此则上文一些没有交代清楚的关键可迎刃而解。我们在前面已一再提到士族大姓的问题，可是由于旧史家对当时扰乱的群雄之身世背景等叙述得过于简略，除少数情形外，我们已很难找到关于士族大姓实际活动的明确记载。因此到现在止，读者对士族大姓起兵的普遍性，恐仍不能无疑。幸而光武集团以及许多附汉的士族大姓的动态，旧籍中均保存了许多史料，若细加排比，则事实昭然若揭。为了使问题获得根本的解决，我们最好是先将西汉政权建立时的情形作一对照。

刘邦打天下时，追随者如张良、韩信、郦食其之流都是单身的士，背后没

有宗族的力量。其中唯一的例外便是萧何，而且还有特殊的原因。《史记·萧相国世家》（《汉书·萧何列传》同）记其事始末云：

> 鲍生谓丞相曰："王暴衣露盖，数使使劳苦君者，有疑君心也。为君计，莫若遣君子孙昆弟能胜兵者悉诣军所，上必益信君。"于是何从其计，汉王大说。

可见萧何之举宗从征，完全是为了祛高祖之疑，盖有人质之意味。但何以见得那时只有萧何一人是例外呢？同书接着告诉我们：

> 汉五年，既杀项羽，定天下，论功行封。群臣争功，岁余功不决。高祖以萧何功最盛，封为酂侯，所食邑多。功臣皆曰："臣等身披坚执锐，多者百余战，少者数十合，攻城略地，大小各有差。今萧何未尝有汗马之劳，徒持文墨议论，不战，顾反居臣等上，何也？"……高帝曰："……且诸君独以身随我，多者两三人。今萧何举宗数十人皆随我，功不可忘也！"群臣皆莫敢言。

《前汉纪》亦曰："封萧何为酂侯，父母兄弟封侯食邑者十余人。以萧何举宗从征故也。"（卷三）西汉政权建立时并无宗族背景，此其明证。又项羽欲杀太公，项伯曰："天下事未可知，且为天下者不顾家，虽杀之无益。"（《项羽本纪》）更可见其时起事者与家族的关系为何如了。可是在东汉政权建立之际，社会背景便完全不同。早在王莽时，我们已看到刘嘉"愿为宗室倡始，父子兄弟负笼荷锸，驰之南阳"，以及刘敞"愿率宗族为士卒先"之类，举宗为王莽效力的事。及至光武帝起事以后，这类举宗从征的事尤为普遍。首先我们须知光武及其兄伯升所率领的武装力量，便是一个大宗族集团。《后汉纪》卷一对此事经过叙述得比较清楚（《资治通鉴》卷卅八同）：

> 刘縯（伯升）召诸豪杰计议曰："王莽暴虐，百姓分崩。今枯旱连年，兵革并起，此亦天亡之时，复高祖之业，定万世之秋也！"众皆然之。于是分遣亲客，使邓晨起新野，世祖与李轶起于宛，伯升自发舂陵子弟。

> 诸家子弟恐惧，皆逃亡自匿，曰："伯升杀我！"及见世祖绛衣大冠，皆惊曰："谨厚者亦复为之。"乃稍自安。凡得子弟七八千人。（按《汉书·王莽传下》亦云："世祖与兄齐武王伯升，宛人李通等帅舂陵子弟数千人。"）部署宾客，自称"柱天都部"。

王常谓下江兵将帅曰："今南阳诸刘举宗起兵。"（《后汉书·王常传》）可见其中确包括了好几个大家族在内。而更值得注意的是光武集团不仅多普通强宗大姓，而且还有不少士族，为其他集团所不及。

赵翼在"东汉功臣多近儒"条中曾举出邓禹、寇恂、冯异、贾复、耿弇、祭遵、李忠、朱祐、窦融、王霸、耿纯等人以为他的论断的根据。我们若进而对东汉功臣的身世背景加以分析，再佐以其他种种材料，合而观之，即可以了解东汉政权与当时士族之间的深切关系。且赵翼所谓多近"儒"之"儒"，主要是指狭义的儒家而言的，如扩大而用之于一般知识分子，则我们实可以说，创造东汉政权的主要分子多为士人。而这些士人的后面差不多附随着整个宗族。下面我们试加以讨论。

最早以"刘氏复兴，李氏为辅"的谶文说光武起事的，是南阳李氏兄弟，《后汉书·李通传》说：

> 李通……世以货殖著姓。父守……为人严毅，居家如官廷。（注引《续汉书》曰："守居家，与子孙尤谨，闺门之内如官廷也。"）初事刘歆，好星历谶记，为王莽宗卿师。通亦为五威将军从事，出补巫丞，有能名。

这说明了李氏一方面固然经营农商，另一方面则仍置身于士林宦海，决不是单纯的商人家庭。所以当李通一再遣弟轶诣光武，要求见面时，光武以为是"士君子道相慕"。同时与李氏家庭成分相类似的，还有光武之舅樊宏，史载：

> 樊宏……为乡里著姓。父重，字君云，世善农稼，好货殖。重性温厚，有法度，三世共财，子孙朝夕礼敬，常若公家。其营理产业，物无所弃，课役童隶，各得其宜，故能上下戮力，财利岁倍，至乃开广田土三百



余顷。其所起庐舍,皆有重堂高阁,陂渠灌注。……而赈赡宗族,恩加乡闾。(《后汉书·樊宏传》)

这显然也是一个规模极大的家族。而且从他们家居守礼甚严的情形看,更使人相信他们同时还是深受儒学熏陶的士族。故后樊宏辞更始曰:"书生不习兵事。"[11]这两大家族的生活情形,不仅使我们了解到当时社会上士族发展的程度之高,同时更印证了我们前面所指出的强宗大姓的士族化过程,此外如张湛亦"矜严好礼,动止有则,居处幽室,必自修整。虽遇妻子若严君焉!及在乡党,详言正色,三辅以为仪表"。(同书《张湛传》)司马彪《续汉书》也说湛"性矜严,非礼不动。遇妻子若严君,三辅以为仪表"(《北堂书钞》五三、《御览》四五二引)。又《东观汉记》卷十五云:"湛年六岁,受业长安,治梁邱易,才美而高,京师号曰圣童。湛守蜀郡,公孙述遣击之,湛有同心之士三千人,相谓曰:'张君养我曹为今日也!'"此三千人当为宾客之属无疑。当时士族之普遍,于此可见一斑。

至于一般士族举宗从征之事,我们也举一些最显著的例证如下:

1. 寇恂:"寇恂字子翼,上谷昌平人也,世为著姓。"其后恂同门生董崇劝诫他时曾说:"今君所将,皆宗族昆弟也。"(《后汉书》本传,又《后汉纪》卷三作"宗族兄弟"。)

2. 刘植:"刘植字伯先,巨鹿昌城人也。王郎起,植与弟喜、从兄歆率宗族宾客,聚兵数千人据昌城。闻世祖从蓟还,乃开门迎。"(同书本传)又《水经注》曰:"世祖之下堂阳,昌城人刘植率宗亲子弟据邑以奉世祖。"(影印永乐大典本卷五;又略见惠栋《后汉书补注》卷七)按植是否为士人,已不可考,以其宗族宾客甚多,故及之。

3. 耿纯:"耿纯字伯山,巨鹿宋子人也。……学于长安,因除为纳言士。……世祖自蓟东南驰,纯与从昆弟䜣、宿、植共率宗族宾客二千余人,老病者皆载木自随,奉迎于育。[12]""纯恐宗家怀异心,乃使䜣、宿归烧其庐舍。世祖问纯故,对曰:'……纯虽举族归命,老弱在行,犹恐宗人宾客半有不同心者,故燔烧屋室,绝其反顾之望。'"(均见同书本传,又见《后汉纪》卷三)

4. 耿弇:"耿弇字伯昭,扶风茂陵人也。其先武帝时,以吏二千石自巨鹿徙焉。父况,字侠游,以明经为郎。……弇少好学,习父业。……(建武)四

年，诏弇进攻渔阳。弇以父据上谷，本与彭宠同功，又兄弟无在京师者，自疑，不敢独进，上书求诣洛阳。诏报曰：'将军出身举宗为国，所向陷敌，功效尤著，何嫌何疑，而欲求征？且与王常共屯涿郡，勉思方略。'况闻弇求征，亦不自安，遣舒弟国入侍。帝善之。"（同书《耿弇传》）

5. 冯勤："冯勤字伟伯，魏郡繁阳人也。曾祖父扬，宣帝时为弘农太守，有八子，皆为二千石。赵魏间荣之，号曰'万石君'焉！……初为太守铫期功曹，有高能称。期常从光武征伐，政事一一以委勤。勤同县冯巡等举兵应光武，谋未成而为豪右焦廉等所反，勤乃率将老母兄弟及宗亲归期。期悉以为腹心，荐于光武。"（同书《冯勤传》）

6. 阴识："阴识字次伯，南阳新野人也。……及刘伯升起义兵，识时游学长安，闻之，委业而归，率子弟宗族宾客千余人往诣伯升。"（同书《阴识传》）

7. 王丹："王丹……哀、平时，仕州郡。王莽时，连征不至。家累千金，隐居养志，好施周急。……会前将军邓禹西征关中，军粮乏，丹率宗族上麦二千斛。"（同书《王丹传》）

8. 王霸："王霸字元伯，颍川颍阳人也。世好文法，父为郡决曹掾，霸亦少为狱吏。常慷慨不乐吏职，其父奇之，遣西学长安。汉兵起，光武过颍阳，霸率宾客上谒。"（同书《王霸传》）

9. 邓晨："邓晨字伟卿，南阳新野人也。世吏二千石。父宏，豫章都尉。……及汉兵起，晨将宾客会棘阳。"又章怀注引《东观记》曰："晨曾祖父隆，扬州刺史；祖父勋，交阯刺史。"（《后汉书》本传）

10. 冯异："冯异字公孙，颍川父城人也。好读书，通《左氏春秋》、《孙子兵法》。"后上书亦自云："臣本诸生。"其为士人固无可疑。异初拒汉，后始归光武。建武二年破严终、赵根，"诏异归家上冢，使太中大夫赍牛酒，令二百里内太守、都尉已下及宗族会焉"。（均见同书本传）是亦为一大士族也。

11. 贾复："南阳冠军人也。少好学，习《尚书》。事舞阴李生，李生奇之。……时下江、新市兵起，复亦聚众数百人于羽山，自号将军。更始立，乃将其众归汉中王刘嘉。"（同书本传）

12. 祭遵："颍川颍阳人也。少好经书。家富给，而遵恭俭。……尝为部吏所侵，结客杀之。"（同书本传）家富足而又结客，显然为士族，非仅单身之士人也。

13. 任光:"南阳宛人也。少忠厚,为乡里所爱。初为乡啬夫、郡县吏。汉兵至宛,军人见光冠服鲜明,令解衣,将杀而夺之。会光禄勋刘赐适至,视光容貌长者,乃救全之。光因率党与从赐,为安集掾,拜偏将军。"(同书本传)

14. 李忠:"东莱黄人也。父为高密都尉。忠元始中以父任为郎,署中数十人,而忠独以好礼修整称。"后家属陷信都,大姓马宠令亲属招呼忠,"时宠弟从忠为校尉,忠即时召见,责数以背恩反城,因格杀之"。并谓光武曰:"诚不敢内顾宗亲。"(均见同书本传)可见李忠最初不仅有宗亲相随,且亦曾得大姓马氏之支持也。

15. 邳彤:"信都人也。父吉,为辽西太守。彤初为王莽和成卒正。世祖徇河北,至下曲阳,彤举城降,复以为太守。"(同书本传)

16. 马援:"扶风茂陵人也。……尝受《齐诗》,意不能守章句。……亡命北地。遇赦,因留牧畜,宾客多归附者,遂役属数百家。"注引《续汉书》曰:"援过北地任氏畜牧。自援祖宾,本客天水,父仲又尝为牧师令。是时员(按援之兄也)为护苑使者,故人宾客皆依援。"(同书本传)

(七)宗族的武装自保及其方式

以上所举仅为随光武征战之士族势力,至于以其他方式支持光武集团之士族,则均未列人。如"宋弘字仲子,京兆长安人也。父尚,成帝时至少府……弘少而温顺,哀平间作侍中,王莽时为共工……光武即位,征拜太中大夫。建武二年,代王梁为大司空,封栒邑侯。所得租奉分赡九族"(《后汉书》本传)。宣秉"少修高节,显名三辅"。后仕光武,"所得禄奉,辄以收养亲族。其孤弱者,分与田地"(同书本传)。杜林,"父邺,成哀间为凉州刺史。林少好学沈深,家既多书,又外氏张竦父子喜文采,林从竦受学,博洽多闻,时称通儒"等皆是。今不详引。此外尚有许多宗族自保的集团,亦为当时社会上一极普遍的现象。其最大者如窦融、梁统等在河西五郡,事已见前。又有保全一郡者,如伏湛在平原,侯霸在淮平(均见同书本传),苏竟在代君,鲍永、田邑等在并土(同书《冯衍传》、《鲍永传》),都能在兵革之中捍卫宗族,庇护

黎庶。史文甚长，不能多所征引。我们这里且一看分散各地的宗族自保集团。所谓自保，即虽拥兵众而无意于争夺政权者。《后汉纪》卷一贾复说刘嘉曰："今汉氏中兴，大王以亲戚为辅。天下未定而安所保，所保得无不可保乎？"嘉曰："公言大，非吾任也。大司马刘公在河北，可往投之。"《后汉书·伏湛传》："时门下督素有气力，谋欲为湛起兵，湛恶其惑众，即收斩之。"又同书《虞延传》："王莽末，天下大乱，延常婴甲胄，拥卫亲族，扞御钞盗，赖其全者甚众。"此数事均证明当时武装宗族集团中，确有仅以自保为最高目的者。同书《刘盆子传》："三辅大饥，人相食，城郭皆空，白骨蔽野，遗人往往聚为营保，各坚守不下。"又赤眉夺长安时"百姓保壁，由是皆复固守"（同上）。《冯异传》："时赤眉、延岑暴乱三辅，郡县大姓各拥兵众。"《陈俊传》："五校引退入渔阳，所过掠夺。俊言于光武曰：'宜令轻骑出贼前，使百姓各自坚壁，以绝其食，可不战而殄也。'光武然之，遣俊将轻骑驰出贼前。视人保壁坚完者，敕令固守。放散在野者，因掠取之。贼至无所得，遂散败。"[13]这是士族大姓在兵革中自卫的一般情形。我们再看几个具体的例子：

1. 樊宏："更始立，欲以宏为将，宏叩头辞曰：'书生不习兵事。'竟得免归，与宗家亲属作营堑自守，老弱归之者千余家。"（《后汉书》本传）

2. 冯鲂："为郡族姓。王莽末，四方溃畔，鲂乃聚宾客，招豪杰，作营堑，以待所归。"（同书本传）

3. 第五伦："王莽末，盗贼起，宗族闾里争往附之。伦乃依险固筑营壁，有贼，辄奋厉其众，引强持满以拒之，铜马、赤眉之属前后数十辈，皆不能下。"（同书本传）

4. 简阳大姓："时江南未宾，道路不通，以熹守简阳侯相。熹不肯受兵，单车驰之简阳。吏民不欲内熹，熹乃告譬，呼城中大人[14]，示以国家威信，其帅即开门面缚自归，由是诸营壁悉降。"（同书《赵熹传》）

5. 赵纲："光武即位，拜（李章）阳平令。时赵、魏豪右往往屯聚，清河大姓赵纲遂于县界起坞壁，缮甲兵，为在所害。"（同书《酷吏列传》）

按营壁、壁垒、营保或营堑原为军事建筑物。《史记·项羽本纪》："诸侯军救巨鹿下者十余壁，莫敢纵兵。乃楚击秦，诸将皆从壁上观。"又《淮阴侯列传》："赵见我走，必空壁逐我，若疾入赵壁，拔赵帜，立汉赤帜。"即是也。故《西汉会要》卷五十七列"壁垒"于"兵"项下。两汉之际，战役中用之尤多，

史不胜书。如《耿弇传》:“与中郎将来歙分部徇安定、北地诸营保,皆下之。”同传载张步言:“以尤来、大彤十余万众,吾皆即其营而破之。”又注引《袁山松书》曰:“弇上书曰:‘臣据临淄,深堑高垒,张步从剧县来攻,……臣依营而战……’”《杜茂传》:“击五校贼于魏郡、清河、东郡,悉平诸营保。”《马成传》:“令诸军各深沟高垒。宪数挑战,成坚壁不出。”《张宗传》:“诸营既引兵,宗方勒厉军士,坚垒壁,以死当之。”此种记载俯拾即是,略举数例以见当时营壁之普遍。从一般士族大姓筑营壁以自保的事实,我们更可看出他们势力的浩大。这种民间的营壁,并非乌合之众,其中亦有组织,故有所谓“营长”,盖即宗族集团之领袖也。《刘玄传》:“三辅苦赤眉暴虐,皆怜更始,而张卬等以为虑,谓禄曰:‘今诸营长多欲篡圣公者。一旦失之,合兵攻公,自灭之道也。’”《刘盆子传》:“三辅郡县营长遣使贡献,兵士辄剽夺之。”何以知营长为宗族集团的领袖呢?《第五伦传》继前引伦筑壁之文后,续云:“伦始以营长诣郡尹鲜于褒。褒见而异之,署为吏。”《通鉴》卷四十胡三省注“三辅郡县营长遣使贡献”文云:“时三辅豪杰处处屯聚,各有营长。长、知两反。”可见营长确为民间宗族组织的领袖,而且已成一普遍的社会称号。这更反映出当时士族大姓的自卫营壁之多。

当兵革之际,士族大姓除筑营壁以防御寇贼外,同时也集体避难。《杜林传》:“王莽败,盗贼起,林与弟成及同郡范逡、孟冀等将细弱俱客河西。”《朱晖传》:“朱晖字文季,南阳宛人也。家世衣冠。晖早孤,有气决。年十三,王莽败,天下乱,与外氏家属从田间奔入宛城。道遇群贼,白刃劫诸妇女,略夺衣物。昆弟宾客皆惶迫,伏地莫敢动。晖拔剑前曰:‘财物皆可取耳,诸母衣不可得。今日朱晖死日也!’”而士族之家则至有携门生弟子同行者,如《承宫传》:“承宫……经典既明,乃归家教授。遭天下丧乱,遂将诸生避地汉中。”《桓荣传》:“莽败,天下乱。荣抱其经书与弟子逃匿山谷,虽常饥困而讲论不辍。”郭丹“既至京师,常为都讲,诸儒咸敬重之。大司马严尤请丹,辞病不就。王莽又征之,遂与诸生逃于北地”。(同书本传)甚至在征战之中,宗亲细弱亦随在军营,如光武尝谓耿纯曰:“军营进退无常,卿宗族不可悉居军中。”乃以纯族人耿伋为蒲吾长,悉令将亲属居焉。(《耿纯传》)邓禹亦谓张宗曰:“将军有亲弱在营,奈何不顾?”(《张宗传》)又《东观汉记》卷十六载:“耿嵩字文都,巨鹿人。……王莽败,贼盗起,宗族在兵中。谷食贵,

人民相食。宗家数百人升合分粮。时嵩年十二三，宗人少长咸共推之主禀给，莫不称平。"

（八）亲族之休戚相关

前面说过，士人与其宗族的关系，自武帝以后便日深一日。这种密切的宗族关系，在动乱之世表现得更为显著。此观当时起事者多以宗族为基础之事实即可了然。[15]而且在这种情形之下，宗族即有不参加者，事败亦不能免于祸。邓晨响应汉兵，及汉兵败退，"新野宰乃污晨宅，焚其冢墓。宗族皆恚怒，曰：'家自富足，何故随妇家人入汤镬中？（按邓晨娶光武姊，故云。）'晨终无恨色"。（同书本传）彭宠尝有大功于光武，后复叛之，事败遂"夷其宗族"[16]。隗嚣季父崔闻更始立，亦欲起兵应汉。嚣止之曰："'夫兵，凶事也！宗族何辜？'崔不听。"（同书本传，又《后汉纪》卷一）赵孝王良为光武叔父，"光武兄弟少孤，良抚循甚笃。及光武起兵，以事告，良大怒，曰：'汝与伯升志操不同，今家欲危亡，而反共谋如是！'既而不得已，从军至小长安"。（同书本传）盖当时整个宗族的祸福相依，无法分开，故族中主要人物的动向势必牵连及于全族。而族人为自身的利害计，最后亦唯有出诸支持一途。此所以刘良虽反对侄辈之举，终"不得已"而从军；隗嚣虽不赞成叔父之谋，也还是卷入了漩涡，且成为领袖人物也！[17]

尤有进者，当时的宗族关系尚不止于一姓，父族之外，往往扩大至母族与妻族。地皇四年王莽诏已云："刘伯升与其婚姻党与妄流言惑众，悖畔天命。"其后光武阵营中，如樊宏为"世祖之舅"，是母党；阴识、阴兴为阴后兄弟，是妻党；又如邓晨，自邓氏言亦为妻族。田戎据夷陵，其妻兄辛臣亦在军中，同为妻族之证。不仅此也，当时又有因争取宗族势力而交结婚姻者。早在王莽时，刘敞"欲结援树党，乃为祉娶高陵侯翟宣女为妻"（《后汉书·城阳恭王祉传》）。注引《东观记》曰："敞为嫡子终娶宣子女习为妻，宣使嫡子姬送女入门，二十余日，义起兵也。"又延岑、田戎"并与秦丰合。丰俱以女妻之"。（同书《公孙述传》）田戎已有妻室而秦丰犹以女妻之，其以婚姻为交结之手段，尤为明显[18]。更为明显的例子是光武娶郭后，《刘植传》载："时真定

王刘扬起兵以附王郎，众十余万，世祖遣植说扬，扬乃降。世祖因留真定，纳郭后，后即扬之甥也，故以此结之。乃与扬及诸将置酒郭氏漆里舍，扬击筑为欢，因得进兵拔邯郸，从平河北。"从这一条证据看，光武之定河北实颇得力于婚姻关系。[16]鲍永"遣弟升及子婿张舒诱降涅城，舒家在上党，(田)邑悉系之"(《冯衍传》)。同传注引《东观汉记》载田邑致鲍永书曰："张舒内行邪孽，不遵孝友，疏其父族，外附妻党，已收三族，将行其法。能逃不自诣者，舒也；能夷舒宗者，予也。"则妻党关系亦有凌驾乎本族之上者矣！

(九)不重单身之士

由于宗亲势力的浩大，故光武不甚重视单身的士人。只有背后附有宗亲势力者才能真正为光武所倚重。如邓晨"为常山太守，会王郎反，光武自蓟走信都。晨亦间行会于巨鹿下，自请从击邯郸。光武曰：'传卿以一身从我，不如以一郡为我北道主人。'乃遣晨归郡"。(《北堂书钞》七四引司马彪《续汉书》，又见范书本传)鲍永知更始已亡，"悉罢兵，但幅巾与诸将及同心客百余人诣河内。帝见永，问曰：'卿众何在？'永离席叩头曰：'臣事更始，不能令全，诚惭以其众幸富贵，故悉罢之。'帝曰：'卿言大！'而意不悦。时攻怀未拔，帝谓永曰：'我攻怀三日而兵不下，关东畏服卿，可且将故人自往城下譬之。'即拜永议谏大夫。至怀乃说更始河内太守，于是开城而降。帝大喜。"注引《东观记》曰："永说下怀，上大喜，与永对食。"(《鲍永传》)光武这一不悦一大喜，充分地说明了背后没有势力的单身士人在那时确已无大作用。而当时士人中亦有知之者。光武召见冯异，异曰："异一夫之用，不足为强弱。有老母在城中，愿归据五城，以效功报德。"(《冯异传》)单身之士偶有被重用者也还是因为他有宗族的背景。岑彭荐韩歆于光武，"因言韩歆南阳大人，可以为用。'乃贳歆，以为邓禹军师"。李贤注曰："大人，谓大家豪右。"又曰："贳，宽也。"(《岑彭传》)耿纯说李轶，"轶奇之，且以其巨鹿大姓，乃承制拜为骑都尉，授以节令，安集赵、魏"(《耿纯传》)。

(十)光武集团与士族大姓的一般关系

以上许多分析已很明白地显示出东汉政权之建立与士族大姓的关系如何深切。唯上引诸例证还只是个别性的,现在我们试再根据若干史料来说明东汉政权与士族大姓的一般关系。

光武兄弟初起时即得力于南阳士族大姓的拥戴,前已言之矣!《后汉书·王常传》亦云:"及诸将议立宗室,唯常与南阳士大夫同意欲立伯升,而朱鲔、张卬等不听。"其后光武在河北亦因获得若干士族大姓的支持,始能击败王郎。光武交结刘扬兄弟之事固是一例,而尤要者则为上谷耿况父子与渔阳彭宠。《耿弇传》载:

> 弇因从光武北至蓟。闻邯郸兵方到,光武将欲南归,召官属计议。弇曰:"今兵从南来,不可南行。渔阳太守彭宠,公之邑人;上谷太守即弇父也。发此两郡,控弦万骑,邯郸不足虑也。"光武官属腹心皆不肯,曰:"死尚南首,奈何北行入囊中?"光武指弇曰:"我是北道主人也。"

后两郡兵俱来,光武见弇等,悦,曰:"当与渔阳、上谷士大夫共此大功。"我们于此可以注意到两点:1. 光武集团到处交结士族大姓以建立根基。2. 彭宠之从光武更显出当时士族大姓有浓厚的地域观念。[20]

士族大姓之势力既遍布全国,而其所以起事或拥众自立,最初又多为保全宗族与财产。故任何集团如想获得政权,势不能不在某种程度上照顾到此一士族大姓阶层的社会经济利益。何况当时那些武装集团本身,如前面的分析所已指陈的,便主要是来自这个阶层呢?东汉政权之建立,和它在这一方面应付得比较适当,极有关系。《后汉纪》卷四载"建武四年"条下云:

> 鬲县五姓反,逐其守长。诸将曰:"朝击鬲,暮可拔也。"汉怒曰:"敢至鬲下者斩。使鬲反者,守长罪也。"移檄告郡收守长,欲斩之。诸将皆窃言:"不击五姓,反欲斩守长乎?"汉乃使人谓五姓曰:"守长无状,复取五姓财物,与寇掠无异,今已收斩之矣!"五姓大喜,相率而降。诸将曰:"不战而下人之城,非众所及也!"(按《后汉书·吴汉传》注曰:"五姓盖



当土强宗豪右也。”）

吴汉不攻五姓而杀守长，是因为守长侵犯了五姓的权利，而五姓之反亦确以此。吴汉的处置之所以成功，也正在于他把握到了东汉政权的本质。诸将但折于他能“不战而下人之城”，殊不知他的高明实在于政略而非战略也。还有一件极重要的事实也可以说明东汉政权与士族大姓之间的关系。《通鉴》卷四十“建武二年”条下云：

> 庚辰，悉封诸功臣为列侯。梁侯邓禹、广平侯吴汉皆食四县。博士丁恭议曰：“古者封诸侯不过百里，强干弱枝，所以为治也。今封四县，不合法制。”帝曰：“古之亡国，皆以无道，未尝闻功臣地多而灭亡者也。”……帝令诸将各言所乐，皆占美县。（参看《后汉书·光武帝纪上》）

“强干弱枝”原为西汉早期的重要政策之一，及至中叶以后，其事已颇松弛，然犹未被正式放弃。今光武政权之建立既颇有赖于士族大姓的助力[21]，自不能再继续西汉初期那种抑止强宗豪族发展的政策。而且由于士族大姓业已遍布国中，传统的移徙政策事实上也无法再推行下去。丁恭之议真是太“不识时务”了！光武对当时的士族大姓如此迁就，而桓谭上疏犹云：“臣谭伏观陛下用兵，诸所降下，既无重赏以相恩诱，或至虏掠夺其财物，是以兵长渠率，各生狐疑，党辈连结，岁月不解。”（《后汉书》本传）是希望光武对士族大姓的政策更为放宽也。但事实上一个要统一全国的政权与分散各地、拥兵自保的士族大姓之间多少是存在着矛盾的。这种矛盾，在战乱之际还不易察觉，等到局势稍一稳定，便自然地暴露出来了。兹举两事以说明之。

> （建武）十六年……郡国大姓及兵长、群盗处处并起，攻劫在所，害杀长吏。郡县追讨，到则解散，去复屯结。青、徐、幽、冀四州尤甚。冬十月，遣使者下郡国，听群盗自相纠擿，五人共斩一人者，除其罪。吏虽逗留回避故纵者，皆勿问，听以禽讨为效。其牧守令长坐界内盗贼而不收捕者，又以畏愞捐城委守者，皆不以为负，但取获贼多少为殿最，唯蔽

匿者乃罪之。于是更相追捕,贼并解散。徙其魁帅于它郡,赋田受禀,使安生业。自是牛马放牧,邑门不闭。(《后汉书·光武帝纪下》)

自此以后东汉政权完全稳定。光武对于这些武装宗族采取了怀柔与分化并用的策略,直到完全摧毁了他们的力量才肯罢手。在这里,我们看到东汉政权建立最后所遭遇到的困难,仍在于士族大姓的拥兵自立,又据常璩《华阳国志》卷五:

> 建武十八年,刺史郡守抚恤失和。蜀郡史歆怨吴汉之残掠蜀也,拥郡自保。世祖以天下始平,民未忘兵,而歆唱之,事宜必克。复遣汉平蜀,多行诛戮。世祖诮让于汉,汉陈谢。

按吴汉这次之所以不能仿其降五姓之例,而光武也认为"事宜必克"者,实因天下初定,大姓拥兵自保之风不容再长,故不能不以武力镇压之。观《华阳国志》同卷载吴汉平公孙述后,立即"搜求隐逸,旌表忠义"。及汉诛戮过多,光武帝亦深责之,其交结蜀郡士族大姓之意,甚为显然也!

(十一)更始与赤眉败亡之社会背景的分析

到现在为止,本文仅讨论了两汉之际的群雄——尤其是光武集团,如何赖士族大姓的支持而建立基业的历史。但是另一方面,当时也有非士族大姓的集团,虽曾在军事上赢得一时的胜利,而终不免于覆亡者。其原因究竟何在呢?如果我们要彻底澄清此一时期政治变迁的社会背景,则不能不对此问题有一比较圆满的解答。这样,我们便须一察更始与赤眉两大集团的社会本质。

这两个集团起事很早,势力也一度极为浩大,而且均曾先后据长安,企图建立起全国性的统一政权,但结果都未能逃避失败的命运。这里我们无法涉及它们兴亡的全部经过与原因,而只能就其与本文题旨直接相关的地方略加分析而已。从它们社会根源与得势后的一般作风来看,我们至少可

以找出下列三个最相同之点：1. 饥民的乌合之众，故领袖人物多出身低微[22]；2. 流动性极大，且到处抢掠[23]；3. 缺乏良好的组织，故无力统治国家。兹分别论列于后。关于第一点：

更始　此集团系以新市、平林之兵为主体。《后汉书》云："王莽末，南方饥馑，人庶群入野泽，掘凫茈而食之，更相侵夺。新市人王匡、王凤为平理诤讼，遂推为渠帅，众数百人。"（《刘玄传》）其为饥民毫无可疑。邓禹尝谓光武曰："更始……诸将皆庸人屈起，志在财币，争用威力，朝夕自快而已，非有忠良明智，深虑远图，欲尊主安民者也！"（同书本传）虽然此集团中亦有士族大姓势力，如光武兄弟所领导的一支，然远不敌原有集团的力量，故其间常有冲突与斗争。《后汉纪》卷一曰："诸将请立君，南阳英雄（按范书《刘縯传》作"豪杰"）及王常皆投归伯升。然汉兵以新市、平林为本，其将帅起草野，苟乐放纵，无为国之略。皆惮伯升而狎圣公。"此所谓"英雄"、"豪杰"皆为士族大姓之流，故后"豪杰失望多不服"（《刘縯传》）。我们于此实可窥见两派斗争之消息。更始本人出身宗室，其立场原与光武兄弟相去不远，然在诸将扶持下亦无可如何。伯升被诛，其咎亦不在更始，《刘縯传》载大会诸将事云："更始取伯升宝剑视之，绣衣御史申屠建随献玉玦，更始竟不能发。"种种事实都说明更始集团确在下层阶级分子控制之下，更始处于其中，较之刘盆子之在赤眉集团，相去不过一间耳！明乎此，则光武虽悲兄之死而终不甚怨恨更始者，其故亦可得而明矣！[24]

赤眉　此集团中包括分子也极复杂，虽有大姓如吕母之属，但通体而论，则仍为饥民集团。《汉书》云："赤眉力子都、樊崇等以饥馑相聚，起于琅邪，转钞掠，众皆数万。"（《王莽传下》）《后汉书》则云："时青徐大饥，寇贼蜂起，群盗以崇勇猛皆附之。"（《刘盆子传》）后在长安时杨音骂诸将曰："诸卿皆老佣也！"即以其领袖樊崇而论，史称其"虽起勇力，为众所宗，然不知书数"。光武亦谓崇曰："卿所谓铁中铮铮，佣中佼佼者也。"（均见同上）故赤眉之为饥民集团及其领导者的出身微贱，早成定论，不烦详说。

关于第二点：

更始　新市、平林兵初起时即流窜抢掠，如"攻拔竟陵，转击云社、安陆，多略妇女，还入绿林中"。其后因一度与士族大姓的势力相结合，欲成大事，稍为收敛，而积习终不能改。既至长安，"诸将后至者，更始问虏掠得几何，

左右侍官皆宫省久吏，各惊相视”。后赤眉将至，张卬与诸将议曰：“赤眉近在郑、华阴间，旦暮且至。今独有长安，见灭不久，不如勒兵掠城中以自富，转攻所在，东归南阳，收宛王等兵。事若不集，复入湖池中为盗耳。”申屠建、廖湛等皆以为然。”（均见《后汉书·刘玄传》）其流窜与掠夺的本质终于完全暴露出来了。故耿弇谓光武曰：“今更始失政，君臣淫乱，诸将擅命于畿内，贵戚纵横于都中。天子之命，不出城门，所在牧守，辄自迁易，百姓不知所从，士人莫敢自安。掳掠财物，劫掠妇女，怀金玉者，至不生归。”（同书本传）这一番话同时也说明了更始为诸将所挟持的真相。冯衍亦尝谓鲍永曰：“然而诸将虏掠，逆伦绝理，杀人父子，妻人妇女，燔其室屋，略其财产。”（同书本传）冯异亦云：“今下江诸将，纵横恣意，所至虏掠财物，略人妇女。百姓已复失望，无所戴矣！”（《后汉纪》卷一）其他有关记载尚多，不必尽录。

赤眉　赤眉初时流窜于东方，本皆“以困穷为寇，无攻城徇地之计”，及至长安建立政权，犹四处抢掠。故刘盆子说：“今设置县官而为贼如故。吏人贡献，辄见剽劫，流闻四方，莫不怨恨，不复信向。”虽一度徇盆子之求，“闭营自守，三辅翕然……百姓争还长安，市里且满，得二十余日”。可是紧接着“赤眉贪财物，复出大掠。城中粮食尽，遂收载珍宝，因纵大火烧宫室，引兵而西”。所以后来光武也对樊崇等说：“诸卿大为无道，所过皆夷灭老弱，溺社稷，污井灶。”（均见同书《刘盆子传》）

关于第三点：

更始　《后汉书·刘玄传》载：“其所授官爵者，皆群小贾竖，或有膳夫庖人，多著绣面衣、锦袴、襜褕、诸于，骂詈道中。长安为之语曰：‘灶下养，中郎将。烂羊胃，骑都尉。烂羊头，关内侯。’”惠栋《补注》卷五曰：“《东观记》曰：‘更始在长安，官爵多群小，里闾语曰：使儿居市决，作者不能得，佣之市空返。问何故，曰：今日骑都尉往会日也。由是四方不复信向京师。’”《三辅旧事》曰：“‘更始遣将军李松攻王莽，屠儿卖饼者皆从之。屠儿杜虞手杀莽。’故其时所授官爵，皆屠沽之辈也。”《后汉纪》卷二载博士李淑谏更始之言曰：“陛下本因下江平林之势，假以成业，斯亦临时之宜。事定之后，宜厘改制度，更延英俊，以匡王国。今者公卿尚书皆戎阵亭长凡庸之隶，而当辅佐之任。”[25]

赤眉　此集团无文书旌旗号令之事，前已言之，足见其缺乏组织的状

态。后来他们仍然"拥百万之众,西向帝城,而无称号,名为群贼"。还是接受了士人方阳(方望之弟)的劝告,才立刘盆子为帝。兹再引《后汉书·刘盆子传》中的一段文字以说明其本质:"入长安城,更始来降。盆子居长乐宫,诸将日会论功,争言讙呼,拔剑击柱,不能相一。三辅郡县营长遣使贡献,兵士辄剽夺之。又数虏暴吏民,百姓保壁,由是皆复固守。至腊日,崇等乃设乐大会,盆子坐正殿,中黄门持兵在后,公卿皆列坐殿上。酒未行,其中一人出刀笔书谒欲贺,其余不知书者起请之,各各屯聚,更相背向。大司农杨音按剑骂曰:'诸卿皆老佣也!今日设君臣之礼,反更殽乱,儿戏尚不如此,皆可格杀!'更相辩斗。"

以上三方面的大体比较,确可使我们相信,更始与赤眉两集团在社会本质上是完全一致的,其起事与失败的原因也有根本相同之处。消极方面,他们的流窜与抢掠损害了士族大姓的利益;积极方面,他们缺乏文化修养与组织才能,更无法满足新兴的士族大姓阶层之政治要求。以毫无社会基础的乌合之众而与全国最有势力的士族大姓阶层为敌,在当时的情形下,是绝对不可能成功的。我们今天尽管同情他们的社会处境,但同时也要认识到使他们走向覆亡之途的历史条件。而我们对于这两大集团的分析,更从反面指出了一项原则,即当时不能得到士族大姓阶层普遍支持的集团,虽有强大的武力,也是很难存在的。

(十二)略论士族化程度与政治成败的关联

我们也不能否认,这种饥民集团在推翻旧秩序上,是有其一定的作用的。王莽政权的崩溃以及东汉政权的建立,上述两大集团确曾尽了开路之功。然而他们的功能也仅止于此——可以除旧,不足以布新。原因何在呢?这就不是社会经济基础这一简单事实可以完全解释得清楚的了。从本文的整个讨论来看,文化程度的深浅对于政治变迁的影响,无疑也极为重要。

更始与赤眉的败亡系于他们在文化方面的极端落后,恐犹甚于其社会经济基础的薄弱。再就其余十二个各霸一方的士族大姓集团而言,其规模之大小与存在之久暂,既不尽在于经济力量的强弱,亦非地理环境所可完全

决定，最主要的，还在于文化程度的深浅。公孙述与隗嚣两集团局促于边郡，而居然规模甚宏，为一部分人心所归者，其故实即在此。荆邯尝说公孙述曰：

> 隗嚣遭遇运会，割有雍州，兵强士附，威加山东。遇更始政乱，复失天下，众庶引领，四方瓦解。嚣不及此时推危乘胜，以争天命，而退欲为西伯之事，尊师章句，宾友处士，偃武息戈，卑辞事汉，喟然自以文王复出也。今汉帝释关陇之忧，专精东伐，四分天下而有其三；使西州豪杰咸居心于山东，……臣之愚计，以为宜及天下之望未绝，豪杰尚可招诱，急以此时发国内精兵，令田戎据江陵，临江南之会，倚巫山之固，筑垒坚守，传檄吴、楚，长沙以南必随风而靡。令延岑出汉中，定三辅，天水、陇西拱手自服。[3] 如此，海内震摇，冀有大利。(《后汉书·公孙述传》)

我们从荆邯的话中可以了解到隗嚣与公孙述两集团在当时社会上确比较具有更大的号召力。使此二集团早用荆邯之计，起而逐鹿中原，则天下之事，诚未可知。这两个集团之所以可能与光武集团一争雄长者，实即由于其文化程度较高，具备了统治国家的条件。而光武之所以一再对他们采用缓和拉拢的政策，也正是因为了解到这一点。由此观之，则东汉政权之建立与文化程度之高低——换言之，亦即士族化程度的深浅——亦至有关系，固非一味依恃一般大姓的武装宗族力量也！是知赵翼所谓"东汉功臣多近儒"，其更深一层之意义尤当于此求之。在这一关联上，我们须再对若干综合性的史料加以讨论，以更进一步地澄清东汉政权与士族大姓的一般关系，并为全文之结束焉！

(十三) 从士大夫名称之演变看东汉政权的社会背景

更始三年(亦建武元年)春，光武还只是萧王，在一连串的军事胜利后，诸将都一致议上尊号，请求光武自立为帝，一连三次都为光武严词拒绝。《后汉书·光武帝纪》(《后汉纪》卷三、《通鉴》卷四十略同)载：

光武曰："……诸将且出。"耿纯进曰："天下士大夫捐亲戚、弃土壤，从大王于矢石之间者，其计固望其攀龙鳞、附凤翼，以成其所志耳。今功业即定，天人亦应，而大王留时逆众，不正号位，纯恐士大夫望绝计穷，则有去归之思，无为久自苦也。大众一散，难可复合。时不可留，众不可逆。"纯言甚诚切，光武深感，曰："吾将思之。"

这一段事实极值得我们注意者有数点：1. 光武不肯立即登帝位，决非虚伪做作，实因当时形势犹未稳定，而他本人又是一向深谋远虑，不敢轻举妄动的。2. 诸将再劝请上尊号亦确极诚恳，因为诚如耿纯所说，这和他们本身的利害是密切相关的。3. 光武不顾诸将之请而独感于耿纯之论，也并不仅是由于"纯言甚诚切"，更重要的，乃是耿纯当众明白地指出了光武集团中人结合的真正因素与关键。因之，如果光武再不加考虑，则确不免会影响到"攀龙附凤"者的团结精神。[27] 4. 耿纯屡用"天下士大夫"这个名词，又谓"捐亲戚、弃土壤"，是已说明在当时追随光武者之中，极多士族大姓。了解了这一点，旧籍中有许多骤看似无深意的老话，在此便都发生了新的意义。《后汉纪》卷一光武对王霸说："梦想贤士共成功业，岂有二哉！"同书卷二（又见《后汉书·景丹传》）谓耿弇等曰："方与士大夫共此功名耳！"同书卷四载桓谭于建武四年上疏有云："陛下若能轻爵禄，与士大夫共之，而勿爱惜，则何招而不至，何说而不释，何向而不闻，何征而不克。"（又《后汉书·桓谭传》作"轻爵重赏，与士共之"。）《后汉书·王常传》亦云："唯常与南阳士大夫同意欲立伯升。"同书《岑彭传》载彭说光武曰："窃闻大王平河北，开王业，此诚皇天佑汉，士人之福也！"以"汉"与"士人"并举，便可见光武政权与士族大姓之休戚相关。而士族大姓对王权的"攀龙附凤"，也是当时士大夫的一个普遍意识。《后汉书·寇恂传》："恂与门下掾共说耿况曰：'……今闻大司马刘公伯升母弟尊贤下士，士多归之，可攀附也。'"

为使问题更为清楚之见，我们在此必须略有追溯"士大夫"一词在两汉时意义的变迁。"士大夫"这个名词古已有之，盖从封建制度中的"大夫"与"士"两称号逐渐演变而成。《史记》、《汉书》中均常见"士大夫"之字样，唯《汉书》系东汉人手笔，班固著史时，其所用名词，可能已渗人当时社会所流

行的意义。故为谨慎计，我们先看《史记》中的"士大夫"。

《史记》中的士大夫，主要是指武人（军官）而言，所以屡见于武将列传。韩信背水破赵，诸将问其故。"信曰：'此在兵法，顾诸君不察耳！'……且信非得素拊循士大夫也。"（《淮阴侯列传》）同传广武君谓信曰："百里之内，牛酒日至，以飨士大夫，醳兵。"李广自杀，"广军士大夫一军皆哭"。又太史公曰："彼其忠实心，诚信于士大夫也"！（《李将军列传》）武帝使司马相如作檄告巴蜀民曰："蛮夷自擅，不讨之日久矣！时侵犯边境，劳士大夫。"伍被谓淮南王曰："大将军（卫青）遇士大夫有礼，于士卒有恩，众皆乐为之用。"（《淮南衡山列传》）武帝曰："纵单于不可得，（王）恢所部击其辎重，犹颇可以得慰士大夫心。"（《韩长孺列传》）文帝元年诏亦有"高祖亲率士大夫始平天下"（《孝文本纪》）。这里"士大夫"一词都很明显地是指着武人而言。这一意义的"士大夫"亦保存于《汉书》之中。胡建既斩监军御史，上奏有云："不立刚毅之心，勇猛之节，亡以帅先士大夫。"（《胡建传》）元帝劳冯奉世诏亦云："故遣将军帅士大夫行天诛。"（《冯奉世传》）又司马迁《报任安书》曰："愚以为李陵与士大夫绝甘分少，能得人之死力，虽古名将不过也！"（《司马迁传》）

《史记》中也有含义较广的"士大夫"，然有时分作两词，非如后世之合而为一。袁盎谓申屠嘉曰："且陛下从代来，每朝，郎官上书疏，未尝不止辇受其言。言不可用，置之，言可受，采之，未尝不称善。何也？则欲以致天下贤士大夫。"（《袁盎晁错列传》）"张汤及列九卿，收接天下名士大夫。"（《酷吏列传》）又《游侠列传》郭解曰："解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎？"[28]尤其清楚的是下面一段文字。《卫将军骠骑列传》太史公曰："苏建语余曰：'吾尝责大将军至尊重，而天下之贤大夫毋称焉（《索隐》：谓不为贤士大夫所称誉），愿将军观古名将所招选择贤者，勉之哉。'大将军谢曰：'自魏其、武安之厚宾客，天子常切齿。彼亲附士大夫，招贤绌不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵职而已，何与招士！'"在这一段话里，我们一方面看到"士大夫"已有较广泛的社会含义，而另一方面则可以断言，《史记》中之士与大夫在有些处确不可分开。这一类的"士大夫"，《汉书》中更是数见不鲜。汉高祖十一年诏曾数"贤士大夫"字样，其文曰：

盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名。今天下

贤者智能岂特古之人乎？患在人主不交故也，士奚由进！今吾以天之灵，贤士大夫定有天下，以为一家，欲其长久，世世奉宗庙亡绝也。贤人已与我共平之矣，而不与吾共安利之，可乎？贤士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。(《高祖纪下》)

我们试将此诏所流露的傲慢之气，与前引耿纯说光武之情味作一比较，便立即可以看出“士大夫”在两汉政权建立之初的社会地位的差异，及其在统治者心目中的轻重之别。尤其是“人主不交故也，士奚由进”以及“肯从我游者，吾能尊显之”等语，最足以显出那时的“士大夫”对统治者的片面依赖性。再就其十二年封功臣诏中所谓“与天下之豪士、贤大夫共定天下，同安辑之。其有功者，上致之王，次为列侯，下乃食邑。……吾于天下贤士、功臣可谓亡负矣”之言推之，则其时“士大夫”主要是指与高祖共同打天下的文武功臣而言的。而“士”与“大夫”两个名词之可以分开，并被个别的冠以“贤”、“豪”之类的形容词，也极为明显。另一方面，《汉书》中又已有了专门社会名词的“士大夫”。武帝元朔三年诏即有“与士大夫日新”之语，元封元年复云“与士大夫更始”。(均见《孝武纪》。又《史记》褚少孙《补孝武本纪》，亦有“自新嘉与士大夫更始”之言。按少孙为元、成间人，已在西汉下叶矣！)此后这一类的话遂屡见于两汉诏书之中，不烦详引。崔寔《政论》谓汉代：“践祚改元际……每其令曰：‘荡涤旧恶，将与士大夫更始。’”(《群书治要》卷四十五引)诚是也！不但诏书中常用“士大夫”一词，一般社会上似亦通用此称号。兹再举数例于下(按前文已引者从略)：宣帝时韦玄成“素有名声，士大夫多疑其欲让爵辟兄者”(《韦贤传》)。元帝时朱博“随从士大夫，不避风雨”(《朱博传》)。成帝时胡常“居士大夫之间，未尝不称述方进”(《翟方进传》)。

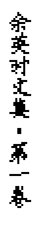
从上面这一番检讨中，我们知道，“士大夫”在汉初时主要系指武人，但愈往后便愈具有较广的社会含义。虽然后来的史籍中亦多少保存了一些“士大夫”的早期用法。我们把这种观念的演变配合着实际的社会变迁来看，才能明白其所以有此演变之故。这更加深了我们对于西汉社会士族化过程的理解。由此可见，“士大夫”一词从汉初到士族兴起以后，在内容上确已起了很大的变化。谨慎一点说，至少在东汉政权建立之际，它已有我们现在所说的“士大夫阶层”之意义。因之，此所谓“士大夫”，自不仅限于追随光

武起事的少数功臣，而可以在概念上将士族、大姓、官僚、缙绅、豪右、强宗，等等不同的社会称号统一起来，尽管这些人的社会成分在大同之中仍存在着小异。而我们更可由此一含义的“士大夫”名称之成立，了解到士族在当时社会上，尤其占有主导性质的事实。

如果我们对“士大夫”的分析是正确的，则不仅东汉政权赖之而建，即光武以下诸功臣的勋业亦依之而立。《后汉书·寇恂传》：“恂经明行修，名重朝廷，所得秩奉，厚施朋友、故人及从吏士。常曰：‘吾因士大夫以致此，其可独享之乎！’时人归其长者，以为有宰相器。”同书《马援传》：“‘今赖士大夫之力，被蒙大恩，猥先诸君，行佩金紫，且喜且惭。’吏士皆伏称万岁。”（又略见《后汉纪》卷七）又同书《来歙传》：“歙为人有信义，言行不违；及往来游说，皆可案覆。西州士大夫皆信从之，多为其言，故得免而东归。”（按时歙为光武使于隗嚣，嚣尝欲杀之。）又邓训“乐施下士，士大夫多归之”（同书《邓禹传》）。杜林“京师士大夫咸推其博洽”（同书本传）。“士大夫”在当时已是一广泛的社会称号，观此益信。

（十四）结语

本文的全面分析已经很清楚地告诉我们：东汉政权的建立实以士族大姓为其社会基础。光武集团之所以能在群雄并起的形势下获得最后的胜利，除了刘秀个人的身世[32]，及其所处的客观环境较为有利外，它和士族大姓之间取得了更大的协调，显然是最主要的原因之一。关于东汉政权与一般大姓之间的关系，近代学者已早有所论列[33]。本文虽亦颇有涉及一般大姓之处，然其主旨则在企图更进一步地指出士族势力对于两汉之际政治变迁的特殊影响。唯因当时的士族与大姓在广泛的社会经济立场上是相当一致的，故有时遂不能不合并讨论之。盖以旧史记载多语焉不详，除少数情形外，要想把士族与大姓截然分开，的确已很为困难。但并不是说，这二者是没有分别的。就本文的整个讨论言，其间的分别固已甚为明显：它们在一般社会经济基础上的共同点掩盖不了它们在文化程度上的差异。而这差异则正是决定着光武集团崛起于群雄之间的关键。不可否认，士族在当时社会



上确实特别起着主导的作用，那就是说，在这一阶段的历史进程中，不是士族跟着大姓走，而是大姓跟着士族走。这一论断，至少就作者目前的了解，是铁案难移。光武能尊重天下隐者如周党、严光之流，而公孙述不能容巴蜀一地的不仕之士，仅此一端便可知光武的成功，自有其深厚的社会背景，决不是偶然的。范蔚宗在《卓茂传》论里曾给我们透露出一点消息：

> 建武之初，雄豪方扰，虓呼者连响，婴城者相望。斯固倥偬不暇给之日。卓茂断断小宰，无它庸能，时已七十余矣，而首加聘命，优辞重礼，其与周、燕之君表闾立馆何异哉？于是蕴愤归道之宾，越关阻，捐宗族，以排金门者，众矣。

而汉末傅干在《王命论》中则明白地指出：

> 且世祖之兴有四：一曰帝皇之正统，二曰形象多异表，三曰体文而知武，四曰履而好士。……言语、政事、文学之士咸尽其材，致之宰相；权力毕尽于征伐，搢绅悉心于左右。此其所以成大业也！（《艺文类聚》十引，又见《全后汉文》八十一）

然而这并不等于说，东汉王朝完全是代表士族大姓利益的政权，历史的发展固非任何单一因素所能完全解释的。东汉中叶以后（和帝以下）的历史，便逐渐显示出此政权在本质上与士大夫阶层确有矛盾之处。由此种种矛盾而产生的士族势力与王室势力的全面冲突，充满了此后的东汉史，我们在此已不能涉及。我们在此应说的是，此一借着士族大姓的辅助而建立起来的政权，最后还是因为与士大夫阶层之间失去了协调而归于灭亡。

注 释

[1] 《太平御览》卷五三四引《三辅黄图》云："元始四年起明堂辟雍为博士舍三十区，为会市。"又云："去城七里东为常满仓，仓之北为槐市，列槐树数百行，诸生朔望会且

市"此更可见当时博士与诸生之多,足与正史相印证。

[2] 《汉书・地理志下》:"汉兴,立都长安,徙齐诸田,楚昭、屈、景及诸功臣家于长陵。后世世徙吏二千石、高訾富人及豪杰并兼之家于诸陵。盖亦以强干弱支,非独为奉山园也。"可见这种政策本来是限制宗族势力发展的。但成帝时陈汤上封事则曰:"初陵京师之地最为肥美,可立一县。天下民不徙诸陵三十余岁矣!关东富人益众,多规良田,役使贫民,可徙初陵以强京师,衰弱诸侯。又使中家以下得均贫富,汤愿与妻子家属徙初陵,为天下先。"这种强干弱枝政策之松弛,实透露出西汉政策逐渐与强宗大族取得协调的重要信息。这种协调无疑是通过"士族化"的过程而逐渐获致的。关于这一问题的一般性讨论可看守屋美都雄《汉代に于ける宗族结合の一考察》,《东亚论丛》五,317~338页,1941。

[3] 荀悦以为"三十顷有不平矣",是仍嫌其限制太宽。

[4] 丁、傅为外戚。董贤虽系佞臣,却出身士族之家,"父恭为御史,任贤为太子舍人。哀帝立,贤随太子官为郎"(《汉书・佞幸传》)。

[5] 当时起兵者可分两类:一是因饥荒而起的农民乌合之众,他们对王莽政权并无敌意,只是"饥寒群盗,犬羊相聚"(严尤语)。另一类是士族大姓的势力,他们大部分是为推翻王莽政权而起兵的,其政治目标甚为明显。后文另有分析。

[6] 吕思勉先生《秦汉史》云:"刘昆传:王莽世教授弟子,恒五百余人。每春秋飨射,常备列典仪,以素木瓠叶为俎豆,桑弧蒿矢,以射菟首。每有行礼,县宰辄率吏属而观之。王莽以昆多聚徒众,私行大礼,有僭上心,乃系昆及家属于外黄狱。此则汉世豪杰大姓,往往私结党羽,谋为不轨,亦不可不防也。"(213页)所见甚是。吕先生已知汉世有士族大姓势力,其论王莽之败亦谓:"盖莽所行者为革命之事,其利害与官吏根本不能相容。"又曰:"故莽之败,究由所行之事与社会情势不合者居多。"然其用意但在为王莽个人辩护,竟未能结合其所运用的史料进一步说明当时社会背景的真相。这真是古人所谓"明察秋毫而不见舆薪"了!

[7] 《水经》"易水注"曰:"世祖令耿况击故安西山贼吴耐、蠡符,雹上十余营皆破之。"(沈钦韩《后汉书疏证》卷二、惠栋《补注》卷七均曾引之。)虽知其姓名,亦因事不可详考,故从略

[8] 本文对地区之划分,只取其大体情形,非有严密之界限。其主要根据在以大武装集团之活动地带为中心,换言之,即以人事系地理,而非以地理系人事也。旧史中地区之划分不甚清晰,甚至有相互混淆者,如《十七史商榷》"山东山西"条即谓《后汉书》中之山东山西有两种不同的意义:一以太行山为划分标准(《邓禹传》),一则以陕山为分水线(《邓兴传》)。唯此与本文之主旨关涉甚少,无详加考证的必要。

[9] 李慈铭《后汉书札记》卷二谓"城开"二字疑误倒,当作"开城"。按所疑甚是。

[10] 惠栋《补注》卷六引《姓源韵谱》曰:"天水隗氏出于大隗氏。"又《通鉴》卷四十



二云："徙隗氏于京师以东。"胡三省注曰："隗纯降而徙其属，以其西州强宗，恐其后复能为变也。"

[11] 顾亭林《日知录》两汉风俗条谓东汉士风家法有过西京，并举邓禹、樊重为例。是亦以樊氏为士族也。

[12] 《后汉书·光武帝纪上》亦云："昌城人刘植、宋子人耿纯各率宗亲子弟，据其县邑，以奉光武。"此亦光武在北方获得士族大姓之支持而始能立足之证。

[13] 按此即著名的"坚壁清野"的战略。唯《御览》四四九引司马彪《续汉书》与此略同，而陈俊作王俊，五校作铜马。未知孰是。又《后汉纪》卷四："三辅饥民，人相食。诸有部曲者皆坚壁清野。赤眉掠夺少所得。"又光武敕冯异曰："三辅遭王莽、更始之乱，又遇赤眉、延岑之弊；兵家纵横，百姓涂炭。将军今奉辞讨诸不轨，兵家降者遣其渠帅皆诣京师，散其小民，令就农桑，坏其营壁，无使复聚……"(同上)当均为强宗大族的营壁也。

[14] 大人即豪强大姓之族，见同书《岑彭传》注。

[15] 《后汉书·赵孝王良传》注引《续汉书》曰："从军至小长安。兵败，妻及二子皆被害。甄阜、梁丘赐移书于良曰：'老子不率宗族，单袴骑牛，哭且行，何足赖哉！'"可见士人须率宗族之观念，在当时已甚为流行矣！

[16] 李慈铭《后汉书札记》卷二谓光武责宠宗族为少恩，盖亦不知当时的社会背景，故有是论。

[17] 《后汉书·马援传》载援《致杨广书》云："季孟平生自言，所以拥兵众者，欲以保全父母之国而完坟墓也。"尤其明证。

[18] 沈钦韩《后汉书疏证》卷一谓田戎有妻兄辛臣在军中，"盖别娶也"。以为秦氏在前。按秦氏辛氏之前后今已不可考；纵使从沈说，秦丰以婚姻为交结之手段之一点，也依然可以成立。而田戎之"别娶"，或亦效秦丰之故智耳！

[19] 阴氏亦为大族，观阴识所率宗亲子弟之多可知。故疑光武娶阴丽华亦兼有交结之意，不仅因阴氏之色也。

[20] 关于这一点，史料甚多，兹略举数事以概其余。邓奉"怨吴汉掠其乡里，遂反，击破汉军……与诸贼合从"(《岑彭传》)。"蜀郡史歆怨吴汉之残蜀也，拥郡自保。"(《华阳国志》卷五)甚至赤眉亦有此观念："崇又引其兵十余万，复还围莒，数月。或说崇曰：'莒，父母之国，奈何攻之？'乃解去。"(《刘盆子传》)袁山松书所记略同，唯多"莒中人出缣千匹以自赎"语，殆较近事实。(《御览》八一八)由于有乡土观念，遂自然重乡谊，"南阳士大夫"及彭宠之助光武，即以此也。其后光武得政权，南阳人遂多得势。《郭伋传》："伋因言选补众职，当简天下贤俊，不宜专用南阳人。"《通鉴》卷四十二曰："是时在位多乡曲故旧，故伋言及之。"这也是光武建都洛阳的主要考虑之一。今不具论。

[21] 建武三年己酉诏曰："群盗纵横，贼害元元，盆子窃尊号，乱惑天下。朕奋兵讨

击，应时崩解，十余万众束手降服。先帝玺绶归之王府。斯皆祖宗之灵，士人之力，朕曷足以享斯哉！"(《后汉书·光武帝纪上》)可见光武早就了解到他的政权与士族大姓的密切关系。关于此点，后文中另有较详细的讨论。此处仅举此一例，以说明光武放弃"强干弱枝"政策的根本原因所在。

[22] 此非谓饥民集团中无士族大姓分子，盖士族大姓在此集团中并不占主导地位，关于此点，后文中别有讨论。读者但须知此处仅就此集团的根本性质而言，足矣！

[23] 士族大姓集团中亦未始无掠夺之事。但一般地说，"士族化"程度愈深的集团，便愈少掠夺之事，而且领导者在基本政策上，是绝对禁止这种行为的。如光武敕冯异曰："今之征伐，非必略地屠城，要在平定安集之耳。诸将非不健斗，然好虏掠。卿本能御吏士，念自修敕，无为郡县所苦。"(《后汉书·冯异传》)又如傅俊军掠夺百姓，郅恽规谏之，谓宜"亲率士卒，收伤葬死，哭所残暴，以明非将军本意也"！俊从之。见《郅恽传》。

[24] 《十七史商榷》卷三十以光武封更始为"以德报怨"，殊为非是。王氏盖亦未能明了当时更始集团中之情势耳。按《冯异传》："三王反畔，更始败亡。"注云："三王谓张卬为淮阳王、廖湛为穰王、胡殷为随王。更始欲杀卬等，遂勒兵掠东西市，入战于宫中，更始大败。"此为更始与其诸将斗争之最高潮，而更始之与伯升兄弟站在同一阶级立场，亦可得而明。

[25] 关于此点，《后汉书·刘玄传》谢承书(《初学记》十二、《御览》二二八引)均有相似之记载。而范书《光武帝纪上》所载三辅吏士初见更始与光武时的情形，尤堪注意，其文曰："时三辅吏士东迎更始，见诸将过，皆冠帻，而服妇人衣，诸于绣䙓，莫不笑之，或有畏而走者。及见司隶僚属(按光武时为司隶校尉)，皆欢喜不自胜。老吏或垂涕曰：'不图今日复见汉官威仪！'由是识者皆属心焉。"《东观汉记》所载亦略同，末句作"贤者蚁附"。此处虽不免有美化光武之嫌，但大体上仍能透露出士族大姓与下层饥民在政治上的根本不同，以及此兴彼衰的一部分原因。

[26] 按邳彤之所以建议回戎下南方而延岑定三辅者，显然以此二人以前为霸据该地区之大姓势力的领袖，依然有号召力故也！

[27] 范书"诸将且出，耿纯进曰"语，袁纪作"诸将出，耿纯进曰"，一字之差，而相去远矣！耿纯的话，显然是当着诸将面前说的，光武恐失人心，遂不能再推辞。《通鉴》此处从范书，是其有识见处，而范袁优劣亦于此而判。

[28] 《汉书·游侠传》亦曰："解奈何从它县夺人邑贤大夫权乎？"而荀悦《汉纪》卷十则改作"解如何从他郡夺人邑中权乎？且须士大夫复居其间。"这一从"贤大夫"到"士大夫"的变迁，实至堪玩味，颇能显示出"士族化"前后两个历史阶段的不同。盖荀悦生当士族势力高涨之世，士大夫已扩大为包括一切士族、大姓、豪强等的社会称号，故不能不改易之。我们从这里更可了解：西汉中叶以前，士与大夫不仅可分，且意义尚有不同也！

〔29〕 参看《廿二史札记》"王莽时起兵者皆称汉后"条。

〔30〕 杨联陞先生早在1936年即曾发表了《东汉的豪族》一长文(《清华学报》十一卷四期)。其中第一节便为"东汉豪族政权的树立"。他指出云台二十八将差不多全为豪族出身,并谓豪族起兵系以"宗族宾客为基本军队"。日本学者宇都宫清吉于其新著《汉代社会经济史研究》(1954年7月出版)一书之第十及十一两章中,亦曾论及光武政权与其时豪族的关系。读者均宜参阅。

广乖离论

——国史上分裂时期的家族关系

前　言

自从中共提出“三通”的口号之后，在台湾的国民政府一直被这个问题所困扰，最近政府已对于探亲和通商问题拟定了初步的政策。这可以说是一个合乎人道精神的新发展，从中国文化的观点说，更是值得赞扬的，但是这不过是一个良好的开端而已。今后政府也许还会不断地调整其具体的实施办法，以期达到完全合情合理的境界。

中共的“三通”具有浓厚的“统战”意味，这是一望可知的。但是探亲、通邮、通商本身是符合海峡两岸中国人的愿望的，决不容置之不理。怎样一方面满足人民的愿望，而另一方面消解中共的“统战”影响，正是国民党所必须面对的新课题。

承《联合报》之嘱，要我谈中国史上分裂时期的类似现象。但是我也不免稍有踌躇。第一，古今情况不同，无从相提并论。治史的人决不能曲解历史以求合乎现实的需要。第二，中国史籍虽浩如烟海，但有关一般人民活动的记载则十分疏略。文献不足，写来难免文不对题。现在姑就知见所及，略述梗概。本文以分裂时期的家族关系为探讨的重点，特别注意家族离散所引起的种种问题。在离乱的时代，亲族之间怎样互相探访？这个问题就是我们今天最感兴趣的，但可惜我还没有找



到直接史料可资回答。因此本文只能就走私和偷渡的情况作侧面的推测。此外南北朝人在讨论奔墓或奔丧问题时也多少透露了一点消息。

前面已指出，古今情况不同。因此本文不是一篇"考古以证今"之作。如果本文对今天的读者稍有参考作用，那也仅限于抽象原则方面，我们可以从历史上看到中国人怎样重视家族伦理。一般地说，中国人是不肯为政治而牺牲亲情的。"国"必须以"家"为基础，这也许是现代"国家"一词所含有的一种意义。孟子说："是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱之而善，故民之从也轻。"这段话正可为"国家"两字作注解。乱世更有家族离散的问题，也是当政者必须加以解决的。中国历史对这一问题早已有所启示。其实这是一个普遍的人道问题，西方国家对于俘虏、人质，以至战争中失踪人员的重视便是人道精神的表现。

东晋南朝时代曾有"乖离论"的出现，所反映的是政治分裂下父母离散，存亡莫卜的特殊现象。但"乖离论"所讨论的只是丧礼方面的问题，本文的范围则远比五朝的"乖离论"为广泛，姑名之曰《广乖离论》。

（1987年9月12日于美国普林斯顿）

一、慎终追远的传统

中国人的家族观念最为浓厚，自古即然，所以孔子强调孝弟是"为仁之本"。后世虽有"移孝作忠"之说，但政治伦理实际上依附于家族伦理而存在。早期的统一王朝如汉、晋两代都号称"以孝治天下"，正是由于政治伦理必须建立在家族伦理的基础之上。因此在大一统治秩序崩溃之际，家族伦理往往更能发挥力量，敌对政权为了争取民心，也不能不特别注重家族关系。但中国古代家族关系的范围是很大的，不但包括同族的人，而且也包括先人在内。由于受了中国慎终追远的特殊传统的熏陶，古代中国人对于祖先的坟墓更是特别看重。即使万不得已而离开本土，他们仍然不忘祭祀祖

先之事。所以汉初南粤王赵佗与中国交恶，其最重要的一个导火线便在于吕后毁他的祖坟、杀他的家族。正如他在《上文帝书中》所说："老夫处辟，马牛羊齿已长，自以祭祀不修，有死罪，使内史藩、中尉高、御史平，凡三辈上书谢过，皆不反。又风闻老夫父母坟墓已坏削，兄弟宗族已诛论。"(《汉书》卷九十五)中国人家族观念的牢不可破，在这几句话中已流露无遗。所以文帝要向他示好，首先便不能不彻底改变吕后的错误政策。文帝在给赵佗的信上说："亲昆弟在真定者，已遣人存问，修治先人冢。"(同上)这可以说是中国史上最早以家族关系进行"统战"的例子，并且对后世发生了示范作用。东晋初石勒为了和黄河南岸的祖逖修好，也"使成皋县修逖母墓"(《晋书》卷六二)。按《世说新语·赏誉下》注则说"石勒为逖母墓置守吏"。这显然是师法汉文帝的故智。一直到今天，毁先人坟墓仍然是最能伤中国人心的暴行。1952 年陈寅恪听说他父母在杭州的坟墓被拆毁了，曾有诗句云："赵佗犹自怀真定，惭痛孤儿泪不干。"(《寒柳堂集·诗存》)他所用的正是赵佗"风闻老夫父母坟墓已坏削"的典故。

二、家族意识与政治分裂

中国史上真正的政治统一始于秦、汉，而第一个大分裂的时代则是魏晋南北朝。家族离散的痛苦也是在三国时代才成为一种突出的社会现象。这和战国的分立并不相同。汉末中国分裂的因素虽然很多，但"家族"意识超过"国家"意识显然是其中很重要的一点。两晋的统一之所以无法持久也可以由此而得到一部分的解释。汉末以来避难的人无论是集体的或个别的，大概都以"家"为单位。集体避难之最著名的如田畴，即集合了"宗族他附从数百人……入徐无山中，营深险平敞地而居，躬耕以养父母。百姓归之，数年间至五千余家"(《三国志》卷十一)。又如祖逖于晋末"率亲党数百家避地淮泗"(《晋书·卷六二)。更多的情况是几百家人避居险阻之地，形成当时典型的坞堡，像陶潜《桃花源记》所描写的，王安石称之为"但有父子无君臣"。个别避难的也是以"家"为基本单位，江东孙吴政权之下颇多其例，如汝南吕蒙少时随母南渡，依姊夫邓当。(《三国志》卷五四)又同郡胡综也是"少孤，

母将避难江东"(同上卷六二)。东晋初年的例子更多,如"周伯仁(颛)母,冬至举酒赐三子曰:'吾本谓渡江托足无所。尔家有相,尔等并罗列吾前,复何忧?'"(《世说新语·识鉴》)魏晋南北朝母子相依的事例不胜枚举,而且当时的道德观念是把亲子的关系看得比君臣关系远为重要。这恐怕和汉代以来孝弟思想久已深入人心是分不开的。所以曹丕问:"君父各有笃疾,有药一丸,可救一人,当救君邪,父邪?"邴原便毫不迟疑地答道:"父也。"(《三国志》卷十一注引《原别传》)徐庶初从刘备,及其母为曹操所获,他只好向刘备说:"今已失老母,方寸乱矣,无益于事,请从此别。"(《三国志》卷三十五)虞翻为会稽太守王朗的功曹,朗战败浮海,翻追随他。但王朗对他说:"卿有老母,可以还矣。"(同上卷五六)苻坚欲以周虓为尚书,虓不肯就,他说:"蒙晋厚恩,但老母见获,失节于此。母子获全,秦之惠也。虽公侯之贵,不以为荣,况郎官乎!"(《资治通鉴》卷一〇三)可见他的"失节"也是为了母亲。这些都是中国家族伦理的具体表现,决不可等闲视之。现代人往往以为"孝道"完全是专制帝王用来控制人民的工具,其实这是缺乏历史知识的偏见。

三、政治向家族力量让步

我们当然不能否认中国的政治权威曾从各方面利用过家族伦理。但这一事实正好说明家族伦理确在中国文化系统中占据了中心的地位。从上述徐庶和虞翻两例看,至少刘备和王朗也同样尊重部下的亲情。又如诸葛瑾、亮两人分别在吴、蜀出任要职,却并不因政治而断绝手足之情,现存诸葛亮给兄瑾诸札可证。而且刘备和孙权也表现了高度的政治智慧和雅量。又如曹丕遣辽东出身的殷弘奉使回本土,与公孙康接触,并特别允许他携妻子同去(《三国志》卷八注引《魏名臣奏》)。这也是尊重家族伦理的表现。分裂时代的敌对政权为了争取人心往往不得不把亲族关系的因素考虑在内。曹魏正元二年(255)特赦陇右四郡"亡叛投贼"者,其理由即是怕他们的"亲戚留在本土者不安"(《三国志》卷四)。甘露三年(258)司马昭不杀孙吴降兵,反而把他们安置在京师近郡,同时又赦淮南将士吏民之从诸葛诞为乱者。这也是因为考虑到亲族的关系而不得不作出政治上的让步。诚如司马昭所

说，“吴兵室家在江南”，善待之“适可以示中国之大度”，而淮南士民的亲戚之在本土者很多，亦如三年前陇右之例，更不能使他们感到不安。（见《资治通鉴》卷七七）同样的政治让步也见于后来宋辽和宋金的分裂时代。北宋景德二年（1005）与契丹议和之后，有诏“没蕃汉口归业者，给资粮”（《宋史》卷七）。绍兴议和之后，金人于十四年（1144）“来求淮北人之在南者，诏愿者听还”（同上卷三十）。可见双方都意识到家族团聚是安定人心的要素。又宋太祖于建隆三年（962）“放南唐降卒弱者四千人归国”（同上卷一）。这和司马昭处置孙吴降卒之事先后如出一辙。显然也是为了加强他们的亲戚对宋朝的向心力。

四、尊重家族伦理的实例

但是我们也不能过分强调政治运用的一面。家族伦理既是中国文化的中心价值之一，它对于中国人的政治行为自不能完全没有正面的影响。因此我们在历史上也看到一些富于人道精神的举措，北宋时真宗藩邸旧臣王继忠为契丹所俘，后为契丹重用，曾致力于宋辽之间的和平。真宗待其妻子甚厚，而子孙在宋朝仕宦者亦甚多。当时京师号为“陷蕃王太尉家”（见文莹《玉壶清话》卷四及叶梦得《石林燕语》卷十）。南宋初宇文虚中奉使至金，为金人所扣留，并获尊宠。“后来取其家眷，秦桧尽发与之”（《朱子语类》卷一三〇）。此二事虽有政治作用，然亦可见宋朝承认“不留难亲族”是一种合乎情理的文明行为。东晋时祖逖有胡奴王安，待之甚厚。及在雍丘，告之曰：“石勒是汝种类，吾亦不在尔一人。”乃厚资遣之。（《晋书》卷一〇〇）这件事则显然没有任何政治运用的意义在内，纯是祖逖根据中国的家族伦理而推己及人。后来祖约（逖之弟）为石勒所诛，王安窃其子遣归江南，并说：“岂可使祖士稚（逖）无后乎？”（见《资治通鉴》卷九四）更可见当时胡人也深受家族伦理的感染。祖逖出于当时儒学大族，其兄祖纳为赵王伦太子中庶子，即强烈反对罪及亲族的酷法。他说：“罪不相及，恶止其身，此先哲之弘谟，百王之达制也。……逮乎战国，及至秦汉，明恕之道寝，猜嫌之情用，乃立质任以御众，设从罪以发奸。其所由来，盖三代之弊法耳。”（《晋书》卷二八）祖纳从

"推己及人"的恕道出发，抨击战国以来的"质任"和"从罪"制度。"质任"始于春秋初年的周郑交质，《左传》(隐三)即讥其不"明恕"，《荀子·大略》亦有"交质子不及五伯"之语(并见《穀梁传》隐公八年七月条)。上引祖纳的话便完全以这些经典为根据，足见这是儒家的通义。祖逖遣王安返其"族类"乃本诸儒家思想，可以由祖纳的持论而得到充分的证实。司马光著《资治通鉴》，文笔极为精练，而独于此事不惜博考特书，这也足以显示后代儒家对家族伦理的重视。总之，以一时的政治利害来残害人伦天性，决非中国文化的价值系统所能容。这是无可置疑的。

南北朝时中国人特别珍惜亲情，尚可从下面这个故事窥见其消息。《周书》卷三九《杜杲传》：

> 初陈文帝弟安成王顼为质于梁，及江陵平，顼随例迁长安。陈人请之，太祖许而未遣。至是，(武)帝欲归之，命杲使焉。陈文帝大悦，即遣使报聘，并赂黔中数州之地。……帝乃拜顼柱国大将军，诏杲送之还国。陈文帝谓杲曰："家弟今蒙礼遣，实是周朝之惠。然不还彼鲁山，亦恐未能及此。"杲答曰："安成之在关中，乃咸阳一布衣耳。然是陈之介弟，其价岂止一城。本朝亲睦九族，恕己及物，上遵太祖遗旨，下思继好之义。所以发德音者，盖为此也。若知止侔鲁山，固当不贪一镇。……云以寻常之土，易己骨肉之亲，使臣犹谓不可，何以闻诸朝廷?"陈文帝惭恧久之，乃曰："前言戏之耳。"

陈文帝以鲁山易其弟归，其是非姑不置论，但重骨肉过于国土，则显然可见。杜杲答语以北周立场言，自是得体，然亦可知儒家"推己及人"的恕道至少在理论上已为北方胡人政权所接受。但北周虽汉化较深，亲族意识似仍不及南方汉族之浓厚，故同书《杜杲传》续云：

> 武帝建德初……使于陈。陈宣帝谓杲曰："长湖公军人等虽筑馆处之，然恐不能无北风之恋。王褒、庾信之徒既羁旅关中，亦当有南枝之思耳。"杲揣陈宣意，欲以元定军将士易王褒等。乃答之曰："长湖总戎失律，临难苟免，既不死节，安用以为。且犹牛之一毛，何能损益。本朝

之议，初未及此。"陈宣帝乃止。

这是陈宣帝提议南北交换俘虏，而北周不许。北周显然是重视王褒、庾信的文才过于己方的军人。又据同书卷四一《庾信传》：

> 时陈氏与朝廷通好，南北流寓之士，各许还其旧国。陈氏乃请王褒及信等十数人。高祖唯放王克、殷不害等，信及褒并留而不遣。

则知庾、王二人，乃是特例。一般而言，南北两政权大体上能尊重家族和乡土的观念。

五、家族分离在文学上的表现

但在南北朝时期，王褒、庾信等人的遭遇仍然是相当普遍的。流离的痛苦因此在文学上有最深刻但同时也是最精彩的呈露。庾信的《哀江南赋》便是其中一篇不朽的杰作。同时稍早尚有沈炯《归魂赋》也是哀感动人的名篇。沈炯和王克、殷不害等人一同被释回南后即撰《归魂赋》（见严可均辑《全陈文》卷十四），倍道流离之苦与还乡之喜。其中沉痛之句如"思我亲戚之颜貌，寄梦寐而魂求；察故乡之安否，但望斗而观牛"，古今遭遇相同的人读之当不免同声一哭。《归魂赋》中有"报李陵之别篇"之语，当指《文选》卷四一《答苏武书》或苏、李河梁赠答诗（《文选》卷廿九）而言。其实这些"书"和"诗"也都是南北朝时人的寄托之作，其文虽伪，其情则真，故不仅传诵当时，而且垂范后世。

六、家族分离在礼制上的反映

三国以下家人离别的痛苦不但表现在文学上，而且也在礼制方面发生

了种种争论。从这些争论中，我们也多少可以看出中国传统对于家族伦理的重视。《通典》卷九八有“父母乖离知死亡及不死亡服议”一节，收集了两晋关于丧礼的各种议论。其中最重要的一点便是在乖离情况下父母死后是否必须奔墓的问题。当时一般的见解似仍坚持奔墓为不可或缺之礼。蔡谟引述了一个真实的事例：“甲父为教骑侍郎在洛，军覆奔城皋病亡。一子相随，殡葬如礼。甲先与母弟避地江南。……或疑甲省墓稽留者。”蔡谟则为甲辩护说：“今中州丧乱，道路险绝，坟墓毁发，名家人士皆有之，而无一人致身者，盖以路险体弱，有危亡之忧，非孝子之道故也。而曾无讥责，何至甲独云不可乎？且甲寻已致身，非如不赴之也；茔兆平安，非如毁发之难也。又是时甲母笃病，营医药而不可违阙侍养。投身危险，必贻老母忧勤哉！”可见这位某甲虽曾奔墓城皋，然因时间上过迟，竟为当时清议所不容。又虞预议奔丧曰：“子当越他境，以求其舟楫所经，人迹所至，可前而进，见难而退。若山川之险，非身所涉，虽欲没命，则孝道不全。”从这两个例子来看，则当时人若因奔墓或奔丧而赴敌人占领的地区，不但非法律所能禁止，而且还受到一般舆论的鼓励。不过由于事实上的困难，不能人人都做得到，所以才有蔡谟、虞预之类的丧礼专家出来为大家开脱而已。

另一与丧礼有关的新发展则是所谓“招魂葬”的问题。中国古代关于死后世界的信仰大体是：人死则魂魄离散，魄下沉而魂上浮。以生前而言，则是形与神相依，魄主形而魂主神，故生时魂魄相合。葬之义为“藏”，所谓“葬以藏形”是也。根据这一信仰，魂自然是不能“招”而“葬”的。但魏晋之世，死于战乱的人很多，家人往往不得其尸而葬之。这是“招魂葬”兴起的历史背景。《晋书》卷八三《袁环传》：“时东海王越尸既为石勒所焚，妃裴氏求招魂葬越，朝廷疑之。环与博士傅纯议，以为招魂葬是谓埋神，不可从也。（元）帝然之，虽许裴氏招魂葬越，遂下诏禁之。”但据《通典》卷一〇三《招魂葬议》所引晋、宋诸家之论，招魂葬是十分盛行的，朝廷的禁令根本没有效力。而且议论也并不完全偏于“禁”的一边，礼学专家中主张招魂葬者也大有人在。据孔衍《禁招魂葬议》所云：“时有殁在寇贼，失亡尸丧，皆招魂而葬。吾以为出于鄙陋之心，委巷之礼，非圣人之制而为愚浅所安。”则招魂葬大概在民间特别流行。后来在宋、金分立之时，南方也再度出现招魂葬的风气。如枢密王渊、王伦皆为国死于北宋末年，至绍兴三十年（1160）奉敕招魂

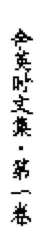
葬。(见洪迈《夷坚志》三志辛卷第三"王枢密招魂"条)这是政治分裂在中国人心灵上造成的一大创痛。

生养和死葬在中国人而言都同是第一等大事。在分裂时代,子孙越境探亲或奔丧之事自然是免不了的。但这一类的活动,特别是一般平民的动态,在历史上照例是缺少记载的。我们只能根据大体的情况加以推测。

七、分裂时代的边禁与互市

首先必须提出,分裂时代的边境是军事防区,一般是禁止往来的,据何承天《安边论》所载:"曹孙之霸,才均智敌,江、淮之间不居各数百里。"(《宋书》卷六四本传)可知魏、吴对峙时双方的江淮边境在数百里内是不许人民居住的。这个数字即使有些夸张,我们也不难想像当时两国人民越境旅行是多么的困难。南北朝时期边境也是不准通行的。宋元嘉二十三年(446)"太原颜白鹿私入魏境,为魏人所得,将杀之。"(《资治通鉴》卷一二四)宋、金对峙时代的情况也是如此。宋高宗绍兴十八年(1148)和二十九年(1159)都有"禁民私渡淮"和"禁江、淮私渡北人"的禁令(《宋史》卷三〇及三一)。金人当然也是一样,施宜生投金,由边境寺僧持棍夜渡淮,则可能宋、金两方面都禁私渡。而且金和宋一样,国境内旅行也必须有证明文书——"符验"。所以施宜生渡淮之后不得不杀一人而夺其符(岳柯《桯史》)。北方政府防止人民出入边界自契丹时已然。据《乘轺录》:"近有边民,旧为虏所掠者,逃归至燕,民为敛资给导以入汉界。"(江少虞《宋朝事实类苑》卷七七所引)这条北宋奉使契丹者的行程语录,其可信性很高。这个边民显然是得到北方汉人的协助才偷渡入宋的。

以上稍举例以说明分裂时代官方禁止人民往来的一般情况。但是在这些事例中,我们同时也看到禁令并非十分有效,私渡之事终是无法禁绝的。一般而言,分裂时代中国各敌对政权下的人民确不能公开而合法地往来,然而非法的私下交通却一直没有停止过。其中最无法阻止的则是经济方面的交通。各时代敌对政权在这一点上也都不得不对人民的经济需要让步,故边境往往有"互市"制度。如石勒曾与祖逖书,求通使互市。"逖不报书,而



听互市，收利十倍，于是公私丰赡，士马日滋。”(《晋书》卷六二)又如北齐苏琼在徐州，“旧制，以淮禁不听商贩辄度。淮南岁俭，启听淮北取籴。后淮北人饥，复请通籴淮南，遂得商贾往还，彼此兼济，水陆之利，通于河北”(《北史·循吏传》)。这都是政治上不相通，而商业上相通的显例。其结果则是对双方都有好处。东晋南朝时代，“淮水北有大市，自余小市十余所，备置官司，税敛沉重，时甚苦之”。(《通典》卷十一《食货·杂税》)这当然是南北互市的场所。至于宋、辽和宋、金之间的“榷场”，那更是尽人皆知的事实了。

八、走私与偷渡

由于官方互市的范围有限而且课税很重，不能满足人民日常生活上的需求，因此走私贸易在分裂时期尤其发达。由于私市利润很高，不仅商人冒险为之，边地的官吏和军人也往往热心参加。史书上有关这一类的记载较多，兹仅就南北朝及宋、金时代各举一例为证。北齐高季式“随司徒潘乐征江淮间。为私使乐人于边境交易，还京，坐被禁止”(《北史》卷三一)。南宋知盱眙军杨抗“私遣监渡官郭贯之等夜渡淮为商，所得金钱，动以万计”。(李心传《建炎以来系年要录》卷一八四。此条转引自全汉升《宋金间的走私贸易》一文，收入《中国经济史论丛》第一册)。后一例尤有趣，由“监渡官”为之，真是所谓“监守自盗”了。走私规模之大，我们尚可从三国时代一个著名的故事见之。孙吴的吕蒙偷袭荆州关羽，“蒙至浔阳，尽伏其精兵𦪇𦨴中，使白衣摇橹，作商贾人服，昼夜兼行，至羽所置江边屯候，尽收缚之，是故羽不闻知”(《三国志》卷五四)。如果不是平时商贾渡江者多而且频，则吕蒙之计安能得逞。从南北走私贸易的情况看，我们可以说中国史上的政治分裂并不能完全阻止经济上的有无互通。敌对政权尽管不断颁布禁令，人民之间终能找出各种办法来私下交易。

本文的重点不在讨论分裂时代的通商问题。我们的主旨是要借通商一事以说明人民在分裂情况下依然有往来的可能。过去中国的南北分裂大抵以淮水流域为最重要的边境。这是一道很长的界线，因此无论是走私或民间偷渡都防不胜防。《宋会要辑稿·食货》三八载知盱眙军措榷场沈该之言

曰：

窃惟朝廷创置榷场，以通南北之货，严私渡之禁，不许私相贸易。然沿淮上下，东自杨、楚，西际光、寿，无虑千余里，其间穷僻无人之处，则私得以渡。水落石出之时，则浅可以涉。不惟有害榷场课利，亦恐寖起弊端。……（转引自全汉升文）

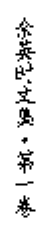
这一情况不仅宋、金时为然，三国六朝时早已如此，决非一纸禁令所能解决问题的。南宋以后，中国的海上贸易继续在发展之中，宋、金间的海上走私也颇为可观。建炎四年（1130）已"禁闽、广、淮、浙海舶商贩山东，虑为金人乡导"（《宋史》卷二六）。禁令恰可反映当时沿海交通的频繁。甚至中国大陆与台湾之间的交通，也早已不是政府禁令所能阻止的了。清初虽严申海禁，也无法防止沿海人民偷渡来台（详见庄金德《清初严禁沿海人民偷渡来台始末》，《台湾文献》十四卷第三期，1964）。从走私和偷渡的普遍，我们可以推测中国人分裂时代甘冒禁令而探亲者必大有人在。在一个家族意识最浓厚的文化中，这是不足为奇的。

九、余话

总之，我们综观中国史上的分裂时代，亲族团聚和经济交通一直是一般人民的强烈愿望。敌对政权由于政治考虑而屡加禁绝，但事实证明，一切不合人情的禁令都不可能发生效力，只有把公开活动逼成非法的秘密活动，使问题变得更为复杂。家族伦理和经济生活都有超越于政治以外的独立而永久的意义，因此决不应成为政治上一时利害的牺牲品。这是中国文化的基本原则之一。但是历史又告诉我们：因政治分裂而流寓新土的人民，在经过几十年之后，往往又会认他乡为故乡，不肯再回本土了。东晋桓温北伐之后"上疏请迁都洛阳，自永嘉之乱播流江表者，一切北徙，以实河南"。当时（362 年）孙绰上疏略曰：

昔中宗(元帝)龙飞,非惟信顺协于天人,实赖万里长江画而守之耳。今自丧乱已来,六十余年,河、洛丘墟,函夏萧条。士民播流江表,已经数世,存者老子长孙,亡者丘陇成行,虽北风之思感其素心,目前之哀实为交切。……温今此举,诚欲大览始终,为国远图;而百姓震骇,同怀危惧,岂不以反旧之乐赊,趋死之忧促哉!何者?植根江外,数十年矣,一朝顿欲拔之,驱蹙于穷荒之地;提挈万里,逾险浮深,离坟墓,弃生业,田宅不可复售,舟车无从而得,舍安乐之国,适习乱之乡,将顿仆道涂,飘溺江川,仅有达者。此仁者所宜哀矜,国家所宜深虑也。(《资治通鉴》卷一〇一。原文见《晋书》卷五六本传)

其实自永嘉之乱(311)至此不过五十年,但南渡之人早已在江南落籍生根,"虽北风之思感其素心",事实上却已回不了家,而且也无家可归了。我们不难推想,这时也许会有不少南渡之人回北土探亲,但是在探亲之后,多数人恐怕还是要重返江南的。试问有多少人肯"舍安乐之国,适习乱之乡"呢?孟子说:"域民不以封疆之界",政治疆界是限制不了人民的动向的。孟子的话不但表达了中国古代最高的政治思想,而且也正是今天自由世界所共同遵奉的人道精神。



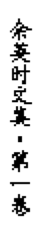
说鸿门宴的座次

《史记·项羽本纪》云：

> 项王即日因留沛公与饮。项王、项伯东向坐，亚父南向坐。亚父者，范增也。沛公北向坐，张良西向侍。范增数目项王，举所佩玉玦以示之者三，项王默然不应。

这是太史公描写鸿门宴中极精彩而又极重要的一幕，但是《汉书·项籍传》不载其事，而《高帝本纪》记鸿门宴又略去了有关座次这一段。其实太史公详述当时座次决非泛泛之笔，其中隐藏了一项关系甚为重大的消息。前人读《史记》者，多少也注意到座次问题。兹引泷川龟太郎的《史记会注考证》之文以为讨论的基础。考证在"亚父者，范增也"下云：

> 黄淳耀曰：古人尚右，故宗庙之制皆南向，而庙主则东向，主宾之礼亦然。《仪礼·乡饮酒礼》篇：宾复位，当西序东面，是也。《韩信传》，广武君东面坐，西向对而师之。项羽得王陵母，置军中，陵使至，则东向坐陵母，欲以招陵。周勃不好文学，每招诸生说事，东向坐责之。皆以东



为尊。然则鸿门宴座次，首项王、项伯，次亚父，次沛公也。中井积德曰：堂上之位对堂下者，南向为贵；不对堂下者，唯东向为尊，不复以南面为尊。

黄氏与中井氏为说虽有别，但都主张东向为尊，而黄氏所叙座次之尊卑更是符合当时的实际情况。古代至两汉座席以东向为尊，顾炎武《日知录》卷二十八"东向坐"一条，博引经史，言之最审，惜《史记会注考证》失引。近人杨树达[1]、尚秉和[2]两先生亦均主是说，殆已成定论。唯《礼记·曲礼上》曰：

请席何乡(按：即向字)？……席南乡北乡，以西方为上；东乡西乡，以南方为上。

据此文，则有两种不同的排位法，与中井氏所言者为近，而复有不同。值得注意的是"方"与"向"有别，"南乡北乡，以西方为上"，应该就是东向为尊。但是"东乡西乡，以南方为上"是不是可以了解为北向为尊呢？这似乎大有问题。所以关于这一点，我们姑且存疑。以下我们还是根据历史实例来讨论鸿门宴的座次的意义。

《史记·孝文本纪》记文帝(代王)谦辞天子位之事云：

代王西乡让者三，南乡让者再。(汉书同)

集解引如淳曰：

让群臣也。或曰宾主位东西面，君臣位南北面，故西向坐，三让不受，群臣犹称宜，乃更回坐示变，即位之渐也。

这是说文帝最初坚持以主人西向之礼见群臣，后来改南向，虽然口头谦辞，已是表示要接受帝位了。这个例子最可以看出东向、南向为尊的礼节。胡三省不同意如淳的解释。《资治通鉴》卷十三"高后八年"条胡注云：

余谓如说以代王南乡坐为即君位之渐，恐非代王所以再让之意。盖王入代邸而汉廷群臣继至，王以宾主礼接之，故西乡；群臣劝进，王凡三让，群臣遂扶王正南面之位，王又让者再；则南乡非王之得已也，群臣扶之使南乡耳。遽以为南乡坐，可乎！

胡注以为代王南向坐是群臣扶之使然的，这在史文上并无明证，但却是富于历史想像的最好范例。经过这样一解释，当时的情景宛然如在目前，这比如淳假定代王自己移至南向而再让者，要合理得多。如淳也许道中了代王的心事，胡三省则把当时汉廷君臣的行动如实地刻画出来了。

如淳注中所引"宾主位东西面，君臣位南北面"之语很可以用来说明鸿门宴的座次。根据"宾主位东西面"的原则，鸿门宴中刘邦是客人，项羽是主人，何以项羽反而东向坐呢？盖是时（公元前206年）天下未定而刘、项也都不曾称王，鸿门之会正所以决定领导权属谁。刘邦不得已冒奇险来会，便是表示愿意接受项羽的领导，以示无他；而项羽则是要借此机会收服刘邦。政治上尊卑的考虑，使鸿门宴不复是一个普通宾主饮宴的场合。《史记》卷一〇七《魏其武安侯列传》记武安侯田蚡宴客的情形曰：

尝召客饮，坐其兄盖侯南乡，自坐东乡，以为汉相尊，不可以兄故私桡。

《史记会注考证》云：

汉书南乡作北乡，非是。古人之坐以东向为尊，故宗庙之祭，太祖之位东向。即交际之礼亦宾东向，主人西向。

这个实例使我们确知，在宴饮的场合，东向要比南向为尊。按：《汉书》卷三十八《齐悼惠王传》云：

孝惠二年入朝，帝与齐王燕饮太后前，置齐王上坐，如家人礼。

颜师古注曰：

以兄弟齿列，不从君臣之礼，故曰家人也。

齐王年长于惠帝[3]，故惠帝延之上座；上座当即"东向坐"。惠帝尚叙兄弟齿列，而田蚡竟自恃相位至废家人尊卑之礼，可见《史记》此处特书座次，乃所以刻画武安侯的骄纵。

司马迁详载鸿门宴的座次也同样是有作用的。项羽居东向尊位而不辞，正如武安侯一样，是以政治地位作为标准，但心理更为强烈耳。

汉代长官宴请部属往往自居尊位，不循通常宾主之礼。这一点在石刻画像上面表现得最清楚。劳贞一先生讨论鲁西武梁祠和孝堂山石刻的宴饮图，曾接触到座次的问题。他说：

至主人之位则或左或右初无定向。盖武氏祠墙壁方位今已失考，无从辨东向西向以西方为上，南向北向以南方为上之意矣。其犹有可辨者，则武氏祠主位大抵在左，而孝堂山主位皆在右，此或者武氏祠为宴宾友，故主人在下位，而孝堂山则不然欤？按汉代守长于部属有君臣之分，故太守府亦可称朝。今按武氏三君仕不过执金吾丞、西域长史、州从事，原皆为人部属，不得臣吏人，则其宴会时自居主位当无疑义。孝堂山决非郭巨祠，依隶续所称则或当为朱浮祠堂，或当为仲家祠堂；若为朱浮祠，则朱浮固久为府主，若为仲家祠，今虽不知其历官如何，然能自居上位而宾客多人来朝，则必曾历牧守，始可如此也。[4]

1959 年在河南密县打虎亭发现的两座汉墓皆有丰富的石刻壁画，其中第一号墓北耳室西壁有一幅宴饮图，长 1.53 米，高 1.14 米。此画主人（亦即墓主）之席位也在右，与孝堂山同。客人已人席坐定者有三人，分在主人两侧（上方一人，下方两人），另有两客正来赴宴。画中共有仆役四人，各有所事，其一做迎宾状，且似以手示来客以席次。座次的方向当然看不出来，但主人自处于尊位则一目了然。据考证，墓主似即是《水经注·洧水注》中之弘农太守张德，字伯雅。张德的确切年代尚待考，但考古学家根据墓的结构、壁

画题材和画像石内容，断定其建造年代当属东汉晚期。[2]张伯雅既为府主，则宾客必是他的部属，故图中主人自居上席也。此画可为劳氏之说添一有力的新证。

以上所引文献的和考古的资料都足以说明鸿门宴中项羽东向而坐是一项有意识的行动，他并不把刘邦当作一位平等的宾客看待，而毋宁把他看成自己的部属。项羽这样做也是有根据的。沛公初起事时曾从属于项羽的叔父项梁，项梁既战死，项羽自然继承了他叔父的领导权。何况鸿门宴之时项羽已名正言顺地是"诸侯上将军，诸侯皆属"呢？

但在鸿门宴的座次中，沛公的"北向坐"则更值得注意。依如淳"君臣位，南北面"之说，刘邦显然是正式表示臣服于项羽之意。刘向《说苑》卷一《君道篇》记郭隗语燕昭王之言有云：

> 今王将东面目指气使以求臣，则厮役之材至矣；南面听朝，不失揖让之礼以求臣，则人臣之材至矣；西面等礼相亢，下之以色，不乘势以求臣，则朋友之材至矣；北面拘指逡巡而退以求臣，则师傅之材至矣。……于是燕王常置郭隗上坐，南面居三年。

这个故事的本身虽未必足信，但所言座次之尊卑必是战国秦汉间的通行习惯，断无可疑。从这一段文字中，我们可确知如淳所引，"宾主位东西面，君臣位南北面"的说法是当时的通义。刘邦居北向席而不居西向席，乃因北向坐是最卑的臣位，而西向坐尚是"等礼相亢"的朋友地位也。张良虽据西向之位，但史文明说他是"侍"，身份次第一丝不紊如此，斯太史公之笔所以卓绝千古欤？

史记中还有一处叙座次与鸿门宴相近者，事在《南越列传》，足资比较参证。武帝时南越王年少，太后临朝，而越相吕嘉年长且得民心。太后欲借汉使者之力置酒宴以谋诛嘉。史文云：

> 使者皆东乡，太后南乡，王北乡，相嘉、大臣皆西乡，侍坐饮。（按：汉书仅作"请使者大臣皆侍坐饮"）

这一座次的安排也含有微妙的政治意义，并且是与整个宴会的性质相配合的。南越太后是极力主张内属于汉的，因此她请汉使（不止一人）坐东向的尊席；她自己是南越的最高统治者，故居南向次尊之位；南越王北向而坐则所以表示臣服于汉之意。这也正是鸿门宴中刘邦的座位。丞相吕嘉及大臣则"西乡侍坐饮"，与张良的地位完全相同。史文接着说：

> 酒行，太后谓嘉曰："南越内属，国之利也，而相君苦不便者，何也？"以激怒使者。

可见这次宴饮是太后一手布置的，其用意便在于摆出一个向汉廷归属的场面。所以行酒一开始，太后便单刀直入地向吕嘉提出了一个最使他窘迫的"内属"问题，因为吕嘉正是坚决反对内属政策的南越领袖。很显然地，在这个以内属为主题而杀机四伏的宴饮场面中，座次的排列发挥了决定整个宴会的基本气氛的效力。

在这个南越的宫廷宴会的对照之下，我们更有理由相信鸿门宴的座次也是为了适应当时的政治需要而特别安排出来的。那么是谁安排这一座次的呢？史记既无明文，我们便不能不学胡三省一样，运用一点历史的想像了。鸿门宴在座的五个人之中，刘邦、张良为来宾，不可能主动地安排座次；范增是陪客，而且他是极力主张杀沛公的，所以也不可能安排这种有利于刘邦的座次。剩下的便只有项羽和项伯两人了。照理说，项羽以主人的身份是最可能决定座次的人，前人已有疑及此点者。清初的吴见思评点《项羽本纪》，在"项王、项伯东向坐"之下说：

> 是时东向为尊，见项王自大。[4]

这是把座次安排之责归之项羽本人。但项羽虽甚粗豪，毕竟出身贵族阶级，绝不像刘邦那样的傲慢无礼。韩信曾分析过项羽的性格，《史记》卷九十二《淮阴侯列传》记他对刘邦说：

> 项王见人恭敬慈爱，言语呕呕，人有疾病，涕泣分食饮，至使人有功

当封爵者，印刓敝，忍不能予，此所谓妇人之仁也。

可见项羽的最大毛病是政治的器量太小，但决不至于自大到不顾礼节的程度。以"见人恭敬慈爱"之语推之，他断无自据最尊的东向坐而同时又把刘邦安排在最卑的面北的席位之理。因此从鸿门宴的背景和全部发展过程来看，我们必须承认座次的最后排定当以项伯在入席前的斡旋调停之力为多，而暗地里则刘邦的阴忍和张良的智谋也都起了重要的作用。即使认为项、刘、张三人事先对座次的安排已有默契，也是情理中所可有之事。针对着项羽的坦率和自负而言，这是祛其疑而息其怒的最巧妙的一着棋。项羽最后同意自己"东向坐"和刘邦"北向坐"，这说明他已把刘邦看作他的部属，并正式接受了刘邦的臣服表示。所以当主客都入座之时，项羽已不复有杀刘邦之心。《史记》紧接着便说"范增数目项王，举所佩玉玦以示之者三，项王默然不应"，上文叙座次的排列便恰恰是这句话的最确切的解说。范增的暗号当然也是和项羽事前约好的，但是他万万料不到他的杀人计划竟被对方如此不落痕迹地化解了。

鸿门宴是中国历史上最重大而同时也是最富于戏剧性的事件之一。[7]刘邦既全身而遁，从此龙归大海，项羽再也没有剪除他的机会了。短短四年之后(公元前 202 年)刘邦终于取得了项羽的天下。事后回顾，刘、项的成败虽然最后决定于战场之上，但我们也不妨说，当鸿门宴座席既定之际，双方的胜负已分了。刘邦对项羽说："吾宁斗智，不能斗力。"而项羽临死时也说："天亡我，非战之罪。"他们两人已道破了楚汉兴亡的关键所在。所不同者，刘邦的话是笑着说的，这大概是因为他心里浮起了鸿门宴座席的一幕，而项羽则似乎一直到死都是糊涂的，因此他只能诿罪于天。但是如果没有司马迁的一支绝妙的史笔，我们今天最多只能看到项羽在鸿门宴中所暴露的"妇人之仁"，却无法知道刘邦、张良怎样巧妙地利用了项羽的贵族政治的局限性，竟在觥筹交错之间给予项羽以致命的打击。

注 释

[1] 杨树达:《秦汉座次尊卑考》,收在《积微居小学述林》,247~249 页,科学出版社,1954。

[2] 尚秉和:《历代社会风俗事物考》,283~284 页,台湾商务印书馆,1967 年二版。

[3] 《史记》卷八《高祖本纪》云:"高帝八男:长庶齐悼惠王肥;次孝惠……"

[4] 劳干:《论鲁西画像三石——朱鲔石室、孝堂山、武氏祠》,《中央研究历史语言研究所集刊》第八本第一分(1939 年 10 月,100 页)。按劳文说:"无法辨东向西向以西方为上,南向北向以南方为上之意",其中"西方"与"南方"恰好弄颠倒了。这大概是因为劳先生仅凭记忆,没有查书,致有此误。

[5] 安金槐、王与刚:《密县打虎亭汉代画像石墓和压画墓》,《文物》,1972 年第 10 期,49~62 页,所说"宴饮图"见"图十二",在 62 页。

[6] 吴见思评点《史记论文》,上册,38b 页,台湾中华书局 1967 年影印本。吴氏评点同页又说:"盖项王上坐,沛公客居右,亚父陪居左,是时尚右也。张良侍朝上,侍亦坐也,下哙从良坐可见。四面楚楚如画。"则似当时礼制尚有一间未达。吴氏之意,以为沛公居右,坐在范增之上,显是错误的。这只要比较《南越传》中"太后南乡,王北乡"就知道了。至评云张良"侍亦坐",并引下文樊哙从良坐为证,亦不尽然。以《南越传》所言"相嘉、大臣皆西乡,侍坐饮"例之,则可能先侍后坐饮 "坐"与"侍"的实际分别如何虽不易言,但至少姿势应有不同。"侍"自不必是"立",《仪礼·士相见礼》篇有"侍坐于君子"之文,同篇又云"坐则视膝",则"坐"与"跪"相近而微不同。岂《史记》此两处所言之"侍"与"跪"为近耶?俟再考。关于"坐"与"跪"之别,详见《朱文公文集》卷六十八,"跪坐拜说"。

[7] 1957 年洛阳曾出土了一批西汉壁画,郭沫若断定其中一幅为鸿门宴图。(见郭沫若:《洛阳汉墓壁画试探》,《考古学报》1964 年第二期;图见同期《洛阳西汉壁画墓发掘报告》,107~125 页及图版二。)据我所见,该画虽似军中宴饮之图,但若径指为鸿门宴则困难甚多。我在《中国饮食史·汉代篇》中略有讨论,兹不赘。(K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Historical and Anthropological Perspectives*, Yale University Press, 1977, Chapter 2, "Han China".)

史学、史家与时代

新亚书院研究所、新亚书院文学院联合举办
中国文化讲座第二讲记录(1973年12月2日)

我在新亚农圃道圆亭演讲,记得好像这是第二次了。1971年,我从美国第一次回香港(就是我离开香港到美国后的第一次回香港),也在这里,作过一个简短的讲演,讨论清代的学术问题。今天,我要讲一个比较广泛的题目(上次我讨论的是一种比较具体的、专门性的):史学、史家与时代。这个题目,非常广泛,也非常抽象。我并不是说,我能够讲尽这里边所包括的许多问题。我想,用这样一个大的题目,也许可以给我自己多一点自由,可以随时变动。这个题目,我是用一个普遍的形式来提出的,就是说,我不是讲中国的历史、中国的史家,或是哪一个时代的史家,我是普遍地、抽象地讲史学、史家以及时代的关系。这三方面,是交光互影的,在我这个简短的讨论中,会先后或者同时地出现。

我讲史学,第一个问题,就是所谓史学与史学家之间有什么样的关系。这是从我的题目里可以初步看出来的。

这个问题的提出,就表示了,我们的史学已经受到时代的冲击。我们知道,在19世纪的时候,西方的史学,刚刚开始从哲学中独立出来,史学家对这个问题就不是这样一种提法。比方说,最负盛名的Ranke,以Ranke为代表

的史学，是要追求历史上的客观的事实，寻找历史上什么事情真正地发生了，这是史学家的责任。Ranke 有一句很有名的话：What really had happened? 这句话的另外一个含义，就表示说，史学家不应该有主观的判断。主观的判断，是史学家应该去掉的东西。后来按照 Ranke 的这个说法发展下去，并且紧紧地跟他走的人，在英国、美国、法国都有。这些人慢慢地变成一种科学的历史的宣传者，即所谓 scientific history，科学的历史—— 历史要变成一种科学。历史变成一种科学的意思，就是说，历史不能由人的主观来运用。法国的 Voltaire 讲过，历史是人（史学家）对于死人玩的一种把戏，是跟死人开玩笑（Play tricks on the dead）。跟死人开玩笑，就表示说我们对于历史可以自由地改造，我们要怎么说，就怎么说。所以，这种主观的因素，在 19 世纪，由于科学的冲击（科学的冲击只是一个方面的力量，还有别的力量，我一会儿再提），就引起了一个问题：我们怎么样才能够把历史中的主观因素去掉，使史学变成和其他科学如物理、化学一样。这是一个很高贵的理想，很高贵的梦。从这一方面讲，Ranke 的影响可以说是极大的。在 19 世纪的时候，有许多史学家认为历史可以客观了。比如，法国的 Fustel de Coulanges，他也是一个主张科学的历史的人，他有一部书，是讲 Ancient City 的，叫《古代希腊罗马社会研究》（在中国，好像是李玄伯先生翻译过的）。他是 19 世纪的讲科学历史的一个重要人物。人家问他，你讲历史怎么是这样的一个说法呢？他说，我并没有说话，是历史通过我来说话（It is not I who speak, it is history which speaks through me），就表示说历史完全是客观的，我不过是一个工具，像一个录音机播放出来一样。这是他们当时的理想，认为绝对客观的历史是可以有的。如果照这种说法（科学的史家），那么就无所谓史学与史家的关系了。因为史家像其他科学家一样，不能够有什么自己的意见，在实验室里面，你的结果都是客观的；你的材料、你的方法控制着你，你没有什么自由，你没有什么可以主观地运用的地方。这一点是造成近代科学的历史观的一个很重要的中心观念。我特别提到 Ranke 和他的学派，因为这个学派，在近代中国的史学研究上，也起过很大的作用。我刚才讲过，Ranke 的这种思想，一方面是受着科学发展的冲击（自然科学的兴起使大家觉得，我们研究人的问题，研究社会问题，研究历史问题，一样要用科学的方法，即 Ranke 的所谓客观的历史的态度）。第二个方面的影响，可以

说是15、16世纪以来的philology的发展。

philology简单地说，亦可以说是相当于中国的所谓训诂、考据。就是研究一个个拉丁字的字源，从这些字源里推断出一些古代的制度来。最初是用之于研究罗马史的，后来也应用到其他领域去。比如说，像Ranke以及像稍微迟一点的英国的Lord Acton，J. B. Bury等，这些人治史都是从古典罗马开始的，都具有古典的训诂学的，或者是考据学的训练，所以philology很像中国乾嘉以来的所谓考证，事实上中国在乾嘉以前已早有考证了。

西方的考证学传统，加上近代的科学思想，变成了Ranke的学派。这个学派，在西方有一个名称，叫它"历史主义(Historicism)。"Historicism"有很多讲法，今天有很多历史主义的不同的定义，不过最原始的是讲Ranke这一派的思想的，指科学的史家的思想的。所以我们可以说Ranke史观的来源有两个，一个是训诂的背景，一个是对科学的尊重。这两个东西，在近代中国，在20世纪的中国，刚好需要。第一，我们有乾嘉的底子。乾嘉的底子，是我们讲20世纪史学的一个很重要的基础，在今天，我认为还是很重要的。第二，是我们需要有客观的历史，要避免历史上的主观因素。换句话说，因为在中国一向有褒贬式的历史，在历史上讲褒贬，即西方的所谓praise and blame，这一套的思想在我们的史学传统里特别浓厚，所以历史研究上，如果我们想进到客观的境界，就更需要接受这样一个客观史学的挑战。这个挑战，在20世纪的中国思想上刚好也合拍了。一方面中国有考据的传统，另一方面中国20世纪需要科学。所以，近代中国史学的一部分的潮流，并且可以说是相当重要的一部分潮流，就是语言、历史打为一片这个说法。最具体的例子，就是在座全汉升先生、严耕望先生工作的中央研究院历史语言研究所。这个研究所，英文叫做History and Philology，便很明显地显示德国的影响、Ranke的影响。这是因为傅斯年先生在德国留学，受了当时风气的感染。虽然20世纪的初年，史学界的变化已经开始(一会儿我们就要讲到)，可是在当时还没有感觉到，当时还觉得Ranke这个想法是对的。当时所谓汉学，就是刚才全先生讲到的法国巴黎的汉学这一派，也都是走语言学考据学的路子。当然，傅先生与法国汉学也有相当的接触。傅先生在德国受到Ranke这一派史学思想的影响，因此觉得研究历史必不能离开语言。傅先生自己很有名的一部著作，讲性命古训辩证，就很明确地显示了这个方法。我

希望大家有机会可以好好读一读那篇论文里边的序言部分，是讲方法论的，讲何以语言与历史有这样密切的关系。我想，基本上说，这个说法并不错。今天有许多人批评它，就是因为它走到极端，就以 Ranke 来说，Ranke 自己也没有跑到后来那样极端。Ranke 本人并非极端的历史主义者，就像有人说柏拉图不是柏拉图主义者一样。所以极端的历史主义，是后期的发展。不过，傅先生把这路思想传来以后，引起了几个重要的后果（是指对中国史学有所影响方面而言的）。第一个方面，就是说，历史与语言有密切的关系，这一点似乎已不成问题。第二，历史研究最重要的，是讲什么呢？是讲材料。材料完备，你就可以得到完善的历史。所以，材料（或说史料）便是历史的说法，中国也一度相当地流行。这个观念，也可以说是从历史主义里派生出来的，是副产品之一。第三方面，因为要讲材料越多越好，所以讲史学，一定要渊博。这与考证学有关系。考证学一定要渊博，你要不渊博，你就没办法把无数有关一个小问题的材料集中起来，求得一种彻底的解决。在古代没有 index 的时代，你怎样找材料？完全是靠自己，靠记忆得越多越好，靠多看书。所以，渊博本身也成为治学的一个理想。这几个方面，都跟 philology 有密切关系。这在西方，已经可以得到证明是如此。比如，15 世纪意大利的 Valla，16 世纪法国的 Budé，都注重渊博，都是从训诂讲到历史考证。在中国亦是如此，清初的阎若璩，大家都认为他是最渊博的人。他自己也把"一物不知，以为深耻；遭人而问，少有宁日"悬为治学的理想。所以求广博的知识，这是 philology 所带来的。这在中国也有影响。在理论方面，傅先生讲得比较清楚，有好几篇重要的文章，包括史语所的工作旨趣。另外一个方面，就是讲渊博，也就是材料的掌握。最明显的例子，就是陈寅恪先生，陈先生的渊博，我们大家都佩服的，可是陈先生的渊博，也可能是他在德国受到的影响，就是受到考证学派 Ranke 这一派的影响，讲历史要越全越好，一生在准备材料，要准备写一部所谓的最后的历史。因此陈先生的重要著作都自谦为"稿"，就表示未成最后的定论。要写最后的历史，照当时的想法来说是可以成立的，如果历史真跟科学一样，达到绝对客观的境地。（当时的观念中的科学，跟现在又不同了。）当时的观念，如果我们把材料完全搜集全了，对每一小问题作过极深极细密的研究，得到可靠的结论，没有主观的成见。到最后，所有问题都研究完了，我们可以综合，可以写出一部最后的历史。

有这个理想在那里，因此，我们作史学研究的人，提倡史学的人，往往觉得应该先鼓励人家做小题目，就是胡适之先生常说的所谓"小题大作"。我最近看到胡先生给吴晗的信里面特别强调这一点。他说，我让你研究明史，不是要你写一部新的明史，你要作许多许多的小题目，吴晗也接受了他的建议。吴晗后来写《明太祖传》的时候就说，我的《明太祖传》，是根据几十篇研究明朝初年的论文来作一个基础的。所以从这里可以看出来：分析工作，历史的分析工作，应该在历史的综合工作之前。这也是在历史主义思潮之下所应有的一个发展——思想上的一个发展。从某些方面上讲，他们都可以自圆其说，都可以说并不错。我们刚才讲到历史主义从19世纪的德国开始，就是肯定有客观的历史，主张用最渊博的学问和知识来治史。当时欧洲和英国的大师，包括Ranke、Coulanges、Acton、Bury等都具备这样的条件，都可以说是史学界特出的人才。可是这一派的历史思想，影响到外国去以后，慢慢地发生了反应了——发生相反的反应，也可以说。我记得在1934年，在美国的历史学会上，有一位叫Smith的学者，检讨美国从19世纪末到1934年这几十年中间的美国史学，他把美国的史学家分成两类，第一类的人是根据Ranke的理想的，要找历史上真正发生过什么事情，历史的真相到底如何，要建立绝对客观的历史真理。他说这一派的人在美国的史学界，无论写大的书，还是写小的论文，都有很好的成绩。相反的，不根据这一套说法，不根据Ranke这套思想走的人，其成绩都是很差的。当然后面这句话他没有明说出来，可是含义是很清楚的。这篇文章，引起了一个很大的风波，就是Charles Beard的反驳。Charles Beard是近代美国最著名的史学家之一，关于这个问题，他有一篇很著名的文章，叫做《那一个高贵的梦》(*That Noble Dream*)，因为Charles的文章里面提到，我们有一个高贵的理想，高贵的梦。这个梦就是说要搞客观的历史，不带任何主观因素的历史。Charles Beard可以说是职业史学家中，在20世纪时，第一个正式向Ranke史学派"开火"的人。他认为，历史学家的主观部分在史学上是永远也去不掉的。为什么去不掉呢？这个问题我等一下再讲。

先讲讲在这以前，即19世纪的时候，是否每个人都接受Ranke的说法呢？也并不然。我们知道，至少在德国，就有好几位哲学家同时也是历史学家，是反对Ranke的。第一位，是H. Rickert，第二位，是W. Dilthey。这两

个人，都是19世纪的人，也都对哲学有兴趣，当然同时对历史也都有造诣。这两位先生的思想，在当时已受到注意，可是还没有受到广泛的注意。在这以前，攻击科学史学的人也还有，比如说，稍前一点的，就有尼采。

尼采有一篇文章，叫做《历史的用处与其弊病》(*The Use and Abuse of History*)。尼采这篇文章，也是说，如果照 Ranke 的说法，照这一派科学的历史主义思想，那么，历史是没有生命的，是完全为一堆死的材料，死的东西，与人无涉的。因为尼采是哲学家，而不是史学家，所以他的文章，可以说在当时是没有受到注意，一直到后来，Rickert 和 Dilthey 提出同样的说法以后，才在史学家中引起了一些反应。Rickert 的说法，他把所谓科学分成四类，一种是所谓不涉及价值的，同时，又是讲通则的(non-valuing and generalizing)。一方面讲通则，一方面不涉及价值问题，他说这种东西，是所谓纯粹的科学，自然科学便是如此。另一种是不讲价值，但是是讲个别性的(non-valuing and individualizing)，讲特殊性的，比如地质学、生物学是属于这一类的。再一种是涉及人的价值问题，又是讲通则的(valuing and generalizing)，讲经济的发展规律，社会的发展规律，比如经济学、社会学。第四种是有价值问题，而讲特殊的(valuing and individualizing)，这便是历史。历史是讲特殊的事情不讲整个的通则(当然照今天的看法，通则也是需要，这涉及历史知识的性质问题，我今天不能讲那一方面了)。历史的每一件事情，主要是个别的。(我这样说，并不表示我同意或不同意。就是说，这种说法可以接受挑战，你可以说历史并不是个别性的，这已经有人提出来，而且已经讨论很多。我们今天不能旁涉太远。)这是 Rickert 在当时对于科学的分类，我们同意不同意他的分类，是另外一个问题，可是，我们不能不注意到他特别强调的人的主观性，在历史学里是不容易去掉的，因为历史本身就涉及价值(这个问题当然也涉及价值与事实[value and fact]的分别，及何谓史实的问题，等一会儿我们也许提一提)。Rickert 的这一挑战，受到当时学术界的注意。再进一步，就有 Dilthey 的理论出现，他可以说是一个注重心理学的人，是个心理学家。同时，他们又可以说是所谓大陆的理想主义哲学家。Dilthey 有志仿康德写一部《历史理性批判》，但没有成功。他讲历史特别注重心理学分析方面(不是现代弗洛伊德以后的所谓心理分析)，强调治史者要注重内在体验。这一派的思想，后来有很大的影响，比如在英国的 R. G.

Collingwood，他是近代的一个新理想主义（neo-idealism）的最重要代表。他当然受到 Rickert，Dilthey 等的影响，把历史看成不仅不同于自然科学，并且也不同于社会科学。可见主张历史研究上有主观因素这一派的思想，在 Ranke 的势力如日中天的时候，就已经有人提出来了，不过，要到 Charles Beard 的时代，才能真正地在史学研究上发生很大的作用。Charles Beard 的 *That Noble Dream* 提出来之后，可以说近三四十年来的美国，基本上是接受他的说法的，基本上是认为研究历史，史家的主观是去不掉的，就像 Mazzini 所说的：我读任何历史家的书，只要读上二十页，我马上可以看出他个人的观点。这种说法，是相当有道理的。尽管你嘴里说要客观，你尽量地希望没有主观，可是，你的教育，你的背景，你的价值观念，无形中都影响到你对于史料的选择，对于问题的提出，甚至对于问题的提法。所以，历史学上有一个主观的因素，解释性的因素，这个因素是驱除不去的。只要有史家在，就没有办法完全去掉。

而且，后来人家索性研究 Ranke 本人，就是说，既然 Ranke 自己说有绝对客观的历史，那么，我们来研究 Ranke，看看他有没有表现一种价值问题在里面。事实上，大家研究的结果，发现 Ranke 本人也有主观，他代表一种国家主义的偏向；在法国大革命以后，他又代表一种保守派的思想。国家的观念，保守的立场，都影响他对问题的选择。他为什么要注意日耳曼国家的起源问题？这表示他自己同样有一套价值观念。所以，最初开创的人，同样不能排除历史的主观因素。如果这一点成立的话（我相信已经证明是可以成立了，大家稍微想想，也都可以接受的），我们就可以谈所谓史家与史学问题。史学虽然说是客观的，可是不能够变成化学、物理，完全没个人的因素。

那么，是不是说历史是完全主观的东西呢？可以随心所欲呢？是不是我们对死人开的玩笑呢？我想，也不是的。一方面，我们现在固然要反省，甚至在某种程度上批评 Ranke 的历史主义的影响，可是另一方面我们要很尊重考证学派与讲客观真理的这个学派对于史学的贡献。他们的贡献，最要紧的方面，就在于对个别史实的鉴定，个别史实的考察，能做到尽量客观的地步。因为长期地从事于文献的研究，他们形成了一套很精密的研究方法。这在中国可以用乾嘉作代表，在西方，千千万万的历史论文，都可以说是遵守着一些确定的客观的标准。所以，在史学研究上，对于个别材料、个

别问题的处理上，西方历史主义学派在史学界上的贡献、中国的乾嘉学派在史学界上的贡献，都是不可磨灭的，都将永远成为史学上不可少的知识基础。可是，他们的毛病是建筑在一个错误的假定上。这个假定，在当时来说是不易避免的。我们今天不能笑话他们，因为我们今天对于知识，特别是历史知识有了不同的了解。我们处在几十年后，看法不一样，不能因此说：这些人怎么这样糊涂。其实不是糊涂，要是我们在那个时代，我们还不一定能懂他们的说法。所以不能以后笑前。学历史的人，最要紧的，我想就是要谦虚，越看前人的成绩，越觉得自己渺小。这话虽是题外话，我想也是题中应有之义。

所以我们虽然批评 Ranke 和批评考证学派，这只是从一个更高的综合观点上来批评。就是说，关于历史学上主观因素的问题，他们忽略了，看得太简单了。在今天看来，一方面我们可以在一个更高的层次上，接受考证学派、语言学派讲的客观真理。我们得承认在实际工作上、文献处理上、个别问题解决上，语言学派、考证学派的贡献——这贡献是不可抹杀的，而且是永远需要的。可是另一方面，我们要主张历史研究不能只讲分析，也应有一个综合观念。历史学与史家对时代的主观感受有密切的关系。这就牵涉到所谓史学与时代的问题。

史学、史家与时代，都有密切的关系，没有一个历史学家可以完全脱离时代，这一点，我们刚才讲到 Ranke 时已经证明了，他认为他可以超出历史，事实上他没有超出历史。他认为他可以不讲时代问题，可是事实上他选择的问题表现了时代性，他已经不自觉地作了某种主观的选择。比如说，像 Coulanges 这种人，绝对相信科学的历史，他说爱国与不爱国，与历史没有关系，爱国是一种道德，一种德性，可是另一方面，他说历史是一种科学，所以这两者不能混而为一。这是当时的一种说法，但影响到我们今天，中国也受到影响。中国也有人认为，我们讲历史就是讲历史，不管什么民族的情绪，不管什么 Coulanges 所讲的爱国的问题。历史是一个客观的史实，一谈到爱国就卷入情感了，也就可能不够客观了。所以我想，Ranke 这一派的理论发展到极端，也有好几个方面的流弊。一个方面是太重视小的考证，就是注意太多的小问题，而常常忽略了大问题。换言之，就是把分析看得很重要而把综合看成轻易，或者看作不重要，或者觉得危险，或者觉得不值得做，其中必

有一个。另一个方面，就是对于时代完全不管，为史学而史学，为考证而考证，为学问而学问。这个理想的本身，我也不能说它错，我觉得在我们的社会上，也应该有些学者，像这样把全部精神贯注在学问里面，精神生命都在里面。这是一种了不得的精神，这种精神决不可以轻易地加以批评。可是另外一方面，我们也不希望史学全部跟现代人生没有关系。史学是什么？这个问题，可以说因人而异，可是照我个人的看法，照我涉猎到的十几年来讨论史学问题的书（我在这方面主要是看重职业史学家自己写的书，我不太看重哲学家对于史学的分析。哲学家对史学的分析，近二十年来，因为所谓分析哲学与英国的 ordinary language 这一派的影响，著作很多。大体上是对历史的语言进行精确的分析。同时也讨论到历史的通则或历史知识的性质等问题。这些问题我觉得还是哲学家的问题），发觉有一个问题，大家都似乎很注意，就是说，历史一定要以人为中心。所谓人，并不是个别的、孤立的个人，而是生活在社会里面的人。这是历史研究的一个最重要的问题。换言之，历史与生活是分不开的。这一点，有许多史学家同意。比如 E. H. Carr 是研究俄国史的，他有一本很重要的书，1962 年出版的，叫《什么是历史》。这本书是 1961 年在剑桥大学的讲演，相信在座多数先生已读过了，我这里也不必详细介绍它的内容。后来许多人（从美国到英国，从哲学家到史学家）对他的批评，有一个共同之点，便认为他还是新实证主义的一个代表，相信历史是进步的，社会是可以越来越好的，这本书的最基本的观念就在这里。但 Carr 也承认，历史必须以生活为中心，历史事实与历史价值不可分。为什么？他说，你要将历史的事实与价值完全分开的话，那只有在一个静态的世界里才能做得到。在动态的社会里面，你没有办法把这两个东西分开。我们在讨论问题时，不能说这是事实部分，那是价值部分，所以根本是分不开的。Carr 很强调主观与客观是互相影响的，史学家影响到事实，事实当然也影响到史学家对问题的考虑，所以这是一个互相的关系，一个动态的关系。第二个方面，也特别强调，对于史学家，人生是最重要的。这又牵涉到古今的问题，我们下面要谈到。学历史的人不能完全忘怀现实生活。所谓历史学家的主观就与他的现实生活有密切的不可分割的关系。所以在史家的主观问题上，他和 Charles Beard 见解一致。不过，他强调，如果我们明明知道，我们有一个观点，有一个一偏之见，那就应把这个观点、这个偏见提到

自觉的程度。这是一个化主观为客观的必要过程。自觉的主观便不致影响到历史的客观性。问题在于你肯不肯承认有一个看法,并说明这看法是根据某种假定。你要坚持说你没有任何假定,你是骗人的,你就一定有假定。有许多史学家,明明有假定而不肯想"我有什么假定",认为自己的观点是天经地义的。一般的人,头脑里有许多东西常常不受检讨,不受怀疑,因为这些东西好像是人人都接受的。在史学家来说,没有一种观点真正是天经地义的。除了你自己的看法以外,你还得看看别人有什么不同的看法。你要认为你自己的想法是天经地义的话,那么一切问题都无从谈起了,整个门都关上了。即使是天经地义还可考虑,可讨论,这才是史学家所应采取的态度。Carr 在这方面,我是相当同情他的。每个人既然不能避免主观,那么最可能做的事情,就是把主观的问题,把基本的假定提到一个明确的境地来,提到一种自觉的状态来。假借客观的外形,来隐藏着一种主观,这对史学的发展来说是不利的。

更早一点,像法国的有名的史学家 Marc Bloch,在 1941 年有一本未完成的书,后来译成英文,叫做 *The Historian's Craft*。我们知道,Bloch 是一个了不起的史学家。他研究法国历史,尤其是中古封建社会史,他在这一方面的著作在近代最受推重。另外一方面,Bloch 又是最爱现实的,最爱人生的。他因反纳粹而被捕,后来关在监牢里,到 1941 年被纳粹杀了,还不到 60 岁。当时许多人劝他离开法国,但他不肯,坚决抵抗德国,反对纳粹,终于牺牲了生命,他就是这样一个人。他对于人生,是极严肃的。他极爱他的国家,极爱他的理想。在史学方面,他还是受到 Ranke 这一派的历史主义相当大的影响,也受到 philology 的影响,因此在他这本著作中,客观主义的气氛还是很浓。可是这本书是在监牢里面写的,写的时候手上也没有参考书,是凭记忆而写的,所以这本书没有什么旁征博引的地方,完全是一个史学家在生命快要结束的时候(他自己当然不知道)反省史学上的许多问题。这书中牵涉很广。他是一个职业史学家,他对于人生所表现的热情,和他对史学工作所采取的客观态度,可以说是一个强烈的对比。他说,我们史学家所最关心的就是人。他引他的朋友 Henri Pirenne——也是一位大史家——的一句话:我是历史家,我爱人生。他把史学家比喻为童话中的一种妖怪,只要闻到哪里有人肉香,就在哪里出现。历史是以人为中心的,史家应重视人生,

在这方面，他与Carr是采取相同的看法。这两个人在思想上没有关系，也没有渊源，但两人都认为人是史学家的中心问题。这里面又牵涉到史学研究对今天有什么用处的问题，当然这是很难答复的问题。

我们可以这样说，从历史上看，史学一定是有用的，在政治上尤其有用，其实所谓"古为今用"，在中国自来就这样说。说得最清楚的，比如清朝初年的魏禧，就说"考古以证今"。在中国，在西方，传统史学都是以政治为主，以自己的国家为主。中国是以古为鉴，这当然是很早的话，后来变为司马光的《资治通鉴》，通鉴，就是在历史上照照镜子。这个照照镜子的思想在西方也一样有。中古时有所谓"国王的镜子"(Mirror for the Prince)，"国王的镜子"就相当于中国的通鉴。讲历史应注意什么问题才对于我们国家有帮助，这是今天研究历史的人必须思考的问题。历史是镜子，这并不是一句空话，中国历史在以往确确实实发生过作用。比如做皇帝的人，往往要读历史，包括像乾隆这样的人，也讲历史。再早一点，历史地位相同的人，总要回头看看历史，看看前人用什么方法处理相同的难题。我举一个例子来讲，我记得好几年前，我有一位朋友，研究宋史，有一次谈天，他说宋高宗这个人在历史上很是了不起。我问怎样个了不起。他说，宋高宗有许多地方是有开创性的，比方以柔道治天下，以前的皇帝就好像没有说过。我说我记得《光武帝本纪》上就有这句话。汉光武是一个中兴之主，宋高宗也是一个中兴之主，一个是东汉的开创者，一个是南宋的开创者。一个南宋的中兴之主，很自然地会注意到历史上的中兴前例，也很自然会读点史书。不过我当时虽查出汉光武的确讲过柔道治天下的话，但是我还不能找出证据，证明宋高宗真正看过汉光武的《本纪》。后来，大概过了一两年的时间，我偶然看了王明清《挥麈录》，里面有一条，说宋高宗曾手抄汉光武《本纪》送给臣下。这是一绝对性的证据，可以证明宋高宗一定好好读过汉光武《本纪》，不但读过，还手抄了一遍，可见他确确实实把历史当作一种有用的东西。我们讲史学有用这一点，不仅在中国如此，在西方也如此，我刚才说过的"国王的镜子"，这可算是外国的《资治通鉴》，虽然"国王的镜子"不是纯粹历史。在近代，如19世纪英国的Seeley，他认为历史知识是可以造就政治家的。他的名言是所谓"历史是过去的政治，政治是今天的历史"，从这方面看，至少历史对于统治者，对于负责最高权力的人来说，它是发生过作用的。像20世纪的邱吉尔，

就是大史家。记得杜鲁门女儿写关于他父亲的回忆录，其中提到有一次英美最高统帅开军事会议，商量诺曼底登陆，邱吉尔对法国北岸的小村镇的历史如数家珍，什么地方以前打过仗，胜负如何，等等，大家惊服不已。甚至于眼前我们还可以看到统治者运用历史的例子。毛泽东就是这样。历史对他还是有作用的。我相信可以找出不少证据来证明历史对统治者有作用，一直到今天为止。或者也可说，历史的影响，不一定直接来自史书本身，还可以从小说如《三国演义》来。《三国演义》可说它是小说，也是历史，是用小说的形式写历史。《三国演义》对中国人也很有作用的。西方的史学家，也都承认 Sir Walter Scott 的历史小说对于许多西方读者发生过很大的影响。所以从这些方面看，历史确是有用的。

今天我们讲历史的用处，当然不只是为了少数人，更不应该是为了统治者来看这个问题。我们写历史，是为了给大家看的。我们的时代是民主的时代，如果我们还承认，民主本身是个价值的话，那么历史本身也应该经过民主化，不是为了少数的人服务的。司马光的《通鉴》诚然是一部不朽的著作，可是今天我们没有理由再写《新资治通鉴》了。因此，史学和时代有一种很明确的动态的关系。而这个关系的建立，就要看史学家对于他的时代有没有感受，有没有深入进去，是不是时时注意现实人生上的问题。史学家关起门来不问世事，固然也有。不过我们不必担心。这种人的比例只是千分之一，甚至万分之一。社会上总要有少数的学者，他的生命，就是进行某一方面的研究工作，其他全不管。对于这样的人，这种态度，完全不必担心，不但不用担心，并且还要尊重。应该担心的问题，是我们怎样才可把专门的史学知识，从学府里面传播到社会上去。这倒是我们今天面临着的一个很大的问题，这个问题，在西方，有很好的办法来解决，比如他们的教育制度好，他们的教学方法也是认真的，所以许多第一流的史学家，不仅是做研究工作，同时还肯花时间去写教科书，或者相当于教科书的这一类的书，把最新的历史知识随时推拓到社会上去。这对于一般人的历史教育有很大的作用。今天的学院里面档案性的研究很多，如果没有一些人将它们综合起来，这些千千万万的专题研究，都没有了生命。这不是我说的话，是一个富有天才而不幸早夭的人类学家 Philip Bagby 的说法。他认为今天散在无数种专门性刊物中的历史论文，如果没有人把它们的结论综合起来，加以融会贯

通,那么这些论文便只能是历史的研究,而不配叫做史学。这一点,中国18世纪的章学诚,也有相同的说法。章氏认为,"整辑排比,谓之史纂;参互搜讨,谓之史考。皆非史学"。在清代有这样的看法,已经是很难得的了。他明白地分出史考(今天的所谓考证)或者史纂(今天的所谓编辑)与史学不同。所以今天大家说编史料,这是一种,如大陆上编了很多《太平天国》、《鸦片战争》等等,这都是史纂。另一方面,千千万万在各种学报中的论文,这都是史考,还不是史学。真正的史学,必须是以人生为中心的,里面跳动着现实的生命。应该有人随时做这类工作。我相信,中国过去讲通史,如司马迁,或西方如 Ranke,也讲 universal history,都是认为史学本身应该有一个基本的目的,除了分析以外还要有综合工作,否则,历史的知识是死的(并不是说没有用),就只能摆在图书馆里。写通史,问题就来了,很多人对很少的东西知道得很多,而对很多的东西知道得很少,这是不可避免的。那么我们怎么样做综合工作?并不说我们每个人都要写一部通史,或全面的历史,你可以写一个时代,你也可以写一个专门,或者政治制度史呀,或是思想史呀,或是经济史呀,这样也是一种综合工作。所以综合不限于一个全面的,当然全面的教科书也会不断有人写,社会上也有这样的要求。我们这几十年来在教科书、通史的编写方面,可以说成绩很有限。钱穆先生的《国史大纲》,我认为至目前为止,还是最有见解的一部书。钱先生的书,当然有人批评,这是任何著作都不能避免的。但你要从看问题的深度方面、广度方面,从见解方面来了解这书的价值。如果你要我介绍一部通史给你读,我只能介绍钱先生这一部。钱先生这部书,不是真正的教科书,这里包括了他的许多特殊的心得。不过,他是希望成为教科书,而且实际上已经被大家用为教科书好几十年了。这书在大陆引起了许多批判,这就证明它有影响。比如研究王安石,大陆上有许多专门研究王安石的文章,可是他们也还是把国史大纲中讲王安石的一段特别提出来,加以批判,可见钱先生的观点,是有他的独到的地方。所以我希望好的史学家,第一流的史学家,除了做分析的工作之外,还要注意综合的工作。最后的历史(ultimate history)是不可能的。今天我们认为最合乎标准的历史,过几十年就要大事修改。举两个例子,Lord Acton 19世纪末叶为了编《剑桥近代史》写过一份报告书,他说,我们希望将来(他说目前还不可能,要过若干年,等历史的研究达到了一定的程度),我

们能够写出一部最后的历史。这是 19 世纪最后几年的事。第二个例子是，到了 1959 年，过了差不多 60 年，另一位英国历史学家 Sir George Clark，编了《新剑桥近代史》。好，你看他书上所说，历史是不能绝对客观的，历史是要不断改写的。过了五六十年，史学的气候全变了，同样的一部书，旧的编者的说法与新的编者的说法，可以说相差万里。这就说明了，第一，史学里面有主观因素，有个人的因素；第二，历史永远没有办法写出所谓最后定本。有人说可以写一部历史，使后来的人没法再更改一个字。我想这是文人的夸大说法。历史永远是变动的，每个时代都有每个时代的需要，每个史家都有每个史家的个别的性情。换言之，历史时时要修改，这是史学与时代的关系。很简单，任何时代的思想或者是社会的运动，都影响史学，如法国大革命对史学的影响就很大，是不是？18 世纪的自然科学发展新的思想，进步的观念，对史学也有很大的影响。所以大家一度相信，历史是进步的。但是 Fisher 在 *A History of Europe* 的序言上有句名言，历史有时是进步的，有时是退步的，没有一定的方向。这又是史观随时代而变的一个例子。我到香港后，听到"历史潮流不可抗拒"这种说法，当然，我们不能把这句话看得太严肃。什么是"历史潮流"？你怎知道它是"不可抗拒"的？这问题要是问下去的话，我想没有一个人能回答。相信这句话的人，我希望他们能读一读 Isaiah Berlin 的 *Historical Inevitability* 那本小书。我们研究历史的人，相信有客观的事实；这些客观的事实，通过考证学的整理和鉴定，大体上是可以确定的。这是史学的一个层次——科学层次。可是，这些事实有什么意义，这又是因人而异。根据同样的事实，不一定得出同样结论，因为史义属于另一个层次——即哲学的层次。现在有人说，乾嘉的史学，是一种科学，也不能说完全没有根据。

研究历史，是研究古代呢，抑是研究现代？什么是今？什么是古？这也很难说。我刚才讲的一句话，已经成为过去了，可是我的整个演讲还未终结。历史是要讲连贯性(continuity)，是根据"事"(event)来讲的，比如我在这里讲演，你不能把我的演讲词切成许多片段，这样，就失去其连续性。讲历史的连续性，一定要讲事，事本身没有完，历史便还在延续之中；即使事本身完了，还有它的余波。所以，讲古讲今的界限很难分，研究古代的历史比研究现代的历史为重要，这种说法是一偏之见。其理由大体是，眼前的历

史，材料不易收得齐备。我想，这还是根据Ranke一派的说法推出来的。这种说法，认为要研究历史，必须将所有的材料搜集完全后再下判断。又说要将某阶段的历史的每一部分都弄清楚之后，才能写那个时代的历史。这说法很成问题。如Ranke派的名家——英国的Lord Acton——一生都在史料搜集和准备阶段，因此终不能写成一部历史。从另一方面说，历史对人的影响，不一定越近就越重要，这并不是与时间成正比例的。近代的历史，如果没有重大的事件，对我们来说，影响并不一定很大；反而，有些古代历史上的大事，对我们的影响，对整个后代的影响，却有时是很巨大的。所以治史不必存古今之见，要看个人性之所近。同时，我们要写什么样的历史？怎么写？这个问题也同样没有一定的答案。我想，还是得根据个人的兴趣，自己找题目，找自己有兴趣的题目，比如你研究某一个人物，可是你自己不喜欢他，对研究的对象不能有同情的了解。这样你研究也不会精彩。所以这里边有个情感的因素在内（即所谓emotional tie）。我记得郭沫若以前写《十批判书》研究韩非，说越看韩非子的书就越不痛快。如果越看越不痛快，那你根本无法研究，是吧？你能把你的感情跟历史结合，你便有了写出比较好的作品的条件，不管是哪一方面的，研究一个人物，研究一种制度，研究一次战争，或是研究一个朝代。所以这问题没有一个清楚的答案，完全是视乎个人，跟他的个性有关系。

我们说历史里面有主观的因素，史学家与时代、与他们的学识修养有很大的关系，这就引起关于史学家本身的一个很重要的问题：史学家本身就是史学上的一个很重要的因素。而且史学家写史本身就是一个史实。这一点我们大家都知道的。我记得李济之先生讲过一个故事，他有一年到华盛顿去看蒋廷黼先生，蒋先生问他一个问题，说：你看司马迁伟大呢，还是张骞伟大？我想也许蒋先生晚年有些怀疑他是否应该丢掉史学去改行为外交家吧！这问题显然没有一个答案；不过，在我们中国人看来，司马迁的影响恐怕要大于张骞。司马迁写《史记》，本身就是一个史实，通过写史而创造历史，所以史学家是特别有影响力的，本身已经是一个研究的对象。所以我讲史家的责任，是因为史学里面特别有主观的因素，个人的因素。在外国人讲自然科学的来说，并不觉得科学家个人的道德、修养、品格的重要，或对学问有什么重大关系。历史上有许多这样的例子，一个科学家本身修养坏得很，

可是他可以得诺贝尔奖金。这事情并不稀奇。自然科学家也许可以如此，可是，在史学家来说，似乎并不一样。史学家的主观既存在于他的作品之中，则他个人对人类、对社会很有影响，如果本身修养坏，本身的缺点不加以克制，对自己不能加以约束，那么，他所产生的影响是很坏的。所以，西方的史学家现在也提倡这一点。像前面举的例子，认为史学家要重视人生，热爱人生，其含义即在此。学历史的人，至少应该有严肃感、尊严感、对生命有严肃感的人，才能真正懂得历史；有严肃感的人，对他的时代，必须密切地注意，决不能将自己关在书房里，只管自己书桌上的事情，好像其他世上一切皆与他不相干一样。这虽也是一种态度，不过这样的史学家毕竟是少数。一般来讲，大的史学家，他对于时代的感觉是紧密的。刚才我们讲 Ranke，事实上，他反映时代是很深刻的，如果他对当时的时代没有感情，没有对时代的密切关心，他便不可能创造出自己的历史来。又像王国维，他研究甲骨文，与现实好像没有多大相关，可是他的《殷周制度论》，大家要是看过的话，便可看出这是他在清末民初之际，在社会大变动之际，他所受的感觉的一种反应，决不是与时代没有关系的。他认为殷周制度是中国历史上最大的变化，是不是最大的变化，现在的考古学家提出疑问，可是，我们要从学术史的观点来看，这却反映了他对于时代的敏感。王国维的自杀，也是由于他对时代的敏感。他的敏感，使他看到他所处的社会的巨大变化，所以他又注意到历史上有没有最大的变化，变化在哪里，这就是他的《殷周制度论》的真正背景。表面上，他是在研究甲骨文，好像和时代没有联系，而事实上，他对时代却有极大的敏感。就是其他近代的中国历史学者的作品，比如钱穆先生、陈寅恪先生，他们选择的题目，跟他们对时代的乐观、悲观、希望、失望，以至跟他们在历史上所看到的光明面和黑暗面，都有极密切的关系。所以，Mazzini说，看一部史书的头二十页，便可看出一个史学家的面目，我想这不是夸张的话，除非他是抄来的，否则，只要经过史家自己思考过的、经过创造的真正好的作品，这是可以看出来的。另一方面，正因为史学上主观因素的重要，史家也特别重要。因此他自己特别应该自律，不要随便放笔乱写。放笔乱写的结果，影响可以是很坏的。所以章学诚特别提倡史德，今天的史德是什么，我们可以因人而异，不过，至少做学问应该忠诚于他所研究的对象，忠诚于他的结论，不要为现实、为个人的私念而改变他研究历史所得到的结论，

因为这是很容易的。有人说历史是一个漂亮的女孩子,看你如何给她打扮,也就是刚才所说的,历史是活人对死人开的玩笑。史料那么多,你要建立任何理论都可以,这是一个大问题,今天因时间的关系,我想不多谈了。

最后的结论,就是史学跟史学家是分不开的,而史学、史家同时又与时代有密切的关系,并且应该强调这种关系。

史家的责任是很重大的。在今天,我希望大家多做综合的工作。我并非说具体的分析工作不重要,而是综合工作现在尤为迫切需要。我们不要以为,对一个时代写了二十篇、三十篇的考证论文,就可以综合那个时代,这是错误的。因为考证题目是做不完的,并且也永远可以再做过。所以,这两种工作并不属于同一层次。如果说我在每个方面都作过研究,我的历史综合就一定比别人可靠,这也不见得是"天经地义",还要看你综合的才能如何。从前蒋廷黻先生在清华时说过,有位同事会背整部《汉书》,但是并不懂得汉代的历史,这句话也许说得过火了,不过里面却包含着值得思考的问题。

甚至没有在学院里工作的人,一样可以成为史学家。没有经过学院式的、烦琐考证训练的人,如果自修得法,一样也可以写出好的史书,这在历史上的例子很多,并不是我在这里乱说话。有时候,你不见庐山真面目,只缘身在此山中,你太钻到里面去了,便只见树木,不见森林,这是有可能的。如果在外面看,也许会更清楚。总而言之,我以为史学工作是今天第一要务。我说第一要务,当然本身便是一种偏见,在哲学家如在座的唐君毅先生看来,也许哲学是第一要务,心理学家则认为心理学才是第一要务。不过,我是从史学的立场上讲,我觉得是非常重要的。希望学院里面和社会上的史学家都能为史学综合工作而努力。因为历史对今天还是十分有用的,即所谓"古为今用"。所以,我希望大家多注意历史问题,不要认为历史是过去了的。过去与现在,这我刚才说过,是很难区分的,我这里讲完了,是不是过去了呢,还是没有完全过去?当然我是希望还没有过去,那么,历史还值得研究。

从史学看传统

——《史学与传统》序言

本书所辑近几年来已发表的文字都是讨论史学与传统的问题的。全书的基本取径则是从史学的观点来分析中国文化传统中的某些主要方面。因此定名为《史学与传统》。为了进一步说明本书的旨趣，我愿意借此机会交代一下我自己对于"传统"这一概念的理解，特别是这一概念在中国文化史上的应用问题。

首先必须指出，我强调史学的观点乃是区别于哲学的观点和一般社会科学的观点而言的。从哲学的特别是形而上学的观点来讨论文化传统一直是中国近代思想史上十分流行的风气；这种风气到今天仍然没有衰歇。其中最有系统、最具影响并且出版得相当早的一部著作当推梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》(1921 年)。哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。因此在这种观点之下所建立起来的理论也比较使读者易于循持。例如梁先生曾指出中国文化的根本精神是"意欲自为调和持中"，西方文化是"意欲向前要求"，印度文化则是"意欲反身向后要求"。无论接受与否，我们必须承认，这些说法都是梁先生从深思熟虑中得来的。但《东西文化及其哲学》一书之所以曾在学术文化界激起广泛而热烈的响应则显然要归功于其中论断之简易与直截。哲学观点的弊病正隐伏在这里。尽

管哲学家或思想家在立说之际曾经努力寻找种种根据，但在理论既成之后，一般读者却往往只记得几句简易直截的抽象话头，而不再注意其中所包含的复杂而具体的事实了。这就不免将流入朱熹所指责的"虚设议论"的一途，即用"思无邪"三个字来概括全部《诗经》，更不理会三百篇究竟说了些什么。此其一。从哲学的观点说，论断某一文化传统（如中国）最重要的是所持的中心观念。唐君毅先生在《中国文化之精神价值》的自序中甚至强调"中心观念"若有毫厘之差则不免全盘皆误。唐先生的说法当然是有充足的理由的。这不但可以作证于唐先生自己的著作，而且也可以说明前面所提到的梁漱溟先生的文化理论。梁先生所持的中心观念便是"意欲"所表现的方向以及"理智"与"直觉"之间的运作关系。但是这里立刻发生了一个无法避免的困难，即每一位哲学家或思想家所持以衡论文化传统的一组中心观念都是个别的、特殊的。我们究竟何所取舍呢？取舍的标准又是什么呢？依照目前研究中国现代思想史的划分标准说，梁先生和唐先生都应该属于广义的所谓"新儒家"一派，但是他们两位之间的差异已极为显著。这里我们不难看到哲学观点本身所蕴藏的内在限制。此其二。

其次，让我们简略地检讨一下社会科学的观点。与哲学家之基本上凭直觉与先验观念以总摄文化精神不同，社会科学家在方法论方面是经验的（empirical），在范围方面则包罗万象，不偏于思想的层次。例如人类学家克罗伯（A. L. Kroeber）关于文化成长形态的名著（*Configurations of Culture Growth*，1944 年出版）和社会学家索罗铿（P. A. Sorokin）综论社会文化动力的巨制（*Social and Cultural Dynamics*，共 4 册，1937～1941 年出版）都是专门以历史传统为对象的。这在社会科学界厚今薄古的一般风气下可以说是非常突出的成就。如果以论据之坚实与分析之客观而言，这一类的著作确与史学的性质相近。但是社会科学的中心任务毕竟是在于寻求一般性的通则，而不在阐释个别文化传统的特性。因此上述克罗伯与索罗铿两家都企图在世界上不同文化传统之间找出若干共同的类型和发展规律。（从这个角度说，汤因比的《历史之研究》在方法论上也应当划入社会学的范围。）这一类的作品诚然大有助于我们对文化传统的一般性的认识。但是如果我们的研究对象是某一特定的传统（如中国），那么我们却不能仅以"类型"和"规

律"为满足。从史学的观点说,过分强调"形态"、"规律",最后必然流入只有形式而无内容,只有抽象而无具体,只有一般而无特殊的情况,用中国固有的名词说,也就是有"理"而无"事"。这在史学上即成绝大的荒谬。

我在前面曾提出,社会科学界一般具有"厚今薄古"的倾向,尽管其中少数特出者曾对文化传统的研究有过重要的贡献。这种倾向特别表现在社会科学家不重视"传统"这一观念上面。1971 年社会学家席尔思(Edward shils)发表了论"传统"(Tradition)的文章(现收入他的 *Center and Periphery, Essays in Macrosociology* 一书,芝加哥大学出版社,1975 年)。在撰写这篇文章的过程中,席氏发现在现代社会科学的大量文献中,几乎找不到有关"传统"这一观念的专著。讨论各种所谓"传统社会"的著作虽多,但竟没有人对"传统性"(traditionality)的特质加以分析。1972 年政治学家弗里德里希(Carl J. Friedrich)为《政治学主要概念》丛书(Leonard Schapiro 主编,Praeger 书店出版)撰写《传统与权威》(*Tradition and Authority*)一书,也发出同样的感慨。他最觉得奇怪的是新编的《国际社会科学大辞典》(*International Encyclopedia of social sciences*)中居然没有列入"传统"一条。(按:旧版《社会科学大辞典》中倒有这一条,是由 Max Radin 执笔的。)弗烈德里希推测"传统"之所以失宠主要是由于这个名词在 20 世纪已被赋予贬义,使人感到它是和"科学"、"进步"、"现代"等价值观念背道而驰的。(见弗氏原书 33 页)弗氏的说法虽道中其中一部分症结,但尚未十分到家。席尔思则提出了一个更深刻的观察。他认为关键在社会科学的研究对象是眼前的现实,因此其概念结构大体上是没有时间性的(atemporal)。社会科学家虽偶然也不免要涉及历史,然而历史在他的分析架构中毕竟只处于一种"残余范畴"(risidual category)的边缘位置。(见 *Center and Periphery*,184 页)这是从社会科学观点研究文化传统所不易避免的另一种偏颇。就这一点说,它和哲学观点是异途而同归的:如果说社会科学观点"没有时间性",那么哲学观点则可以说是"超时间性"的(supratemporal)。史学观点之重要便在这里充分地显露了出来:它特别注重时间性,恰可以补上述两种观点之不足。

从史学观点来检讨传统,则古今中外一切传统没有不变的。文化传统的整体包罗万象,其变化固不待论。事实上文化中任何一个组成部分的传

统也都是日新月异的。诚如席尔思所指出的，即使是专门为了卫护某种传统信仰与经典而建立起来的团体或制度，如基督教的各种宗派及神学院，也无不在逐渐改变之中。尤其有趣的是，宗教传统的改变并不完全由于异端的冲击，而往往来自正统派的卫道。每一个时代宗教教派中的正统人物都致力于宣扬教义的工作，宗教传统的变迁便正是在这种一再阐释的过程中不知不觉地发生的。（见席氏前引书213～215页）如果以中国儒家传统为例，则情形更为明显。儒家虽不是西方式的宗教，但儒家经典自汉以来即具有"神圣的"（sacred）性格，因此每一时代的儒者都兢兢业业地加以保存、注释和有系统的整理，从两汉、魏晋、南北朝、隋唐、宋明以至清代无不如此。然而我们通察全部经学史便可看出儒学的面貌在每一阶段都有显著的变化。换句话说，中国并没有一个两千年不变的儒学传统，讨论某一传统如不照顾到它的变迁终究是不够全面的。

另一方面，我们也必须指出，传统虽永远在改变之中，但其间终有不变者在，否则将无传统可言了。用中国的术语说，便是"万变不离其宗"。杜牧在《序孙子注》中说："丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。"（见《樊川文集》卷十，四部丛刊本）这是一个极生动的譬喻，黄宗羲在《明儒学案·发凡》中曾引之以论理学家的讲学宗旨。我们也不妨借来说明传统与变化之间的关系。在历史上，诚然不乏个别传统（如某种音乐、艺术或思想流派）因变化过大以致面目全非之例。这就是丸已出盘、变已离宗了。甚至整个文化传统也有这种情况。照斯宾格勒（Oswald Spengler）的说法，西方文化在古希腊、罗马时代是"古典式"（classical）或"阿波罗式"（Apollinian）的，其精神为当下自足；到了近代，这种古典精神已经死亡，西方文化是所谓"浮士德式"（Faustian）的，其精神为无限的追求。斯氏曾从建筑、数学、绘画、宗教、政治各方面来证明他的论点。无论我们是否接受他的理论，这至少说明从一个西方人的观点看，古典传统已变到了"丸已出盘"的地步。（按：斯氏的浮士德观念取自歌德，阿波罗观念则取自尼采，这两种关于文化精神的概括在西方知识界一直在广泛地流行着，所以不能认为是斯氏一人之向壁虚构。斯氏《西方之没落》德文原著两册出版于1918与1922年，正与梁漱溟的《东西文化及其哲学》约略同时。梁氏所

谓西方文化是"意欲向前要求"正与斯氏的浮士德型之说相合。但梁氏认为西方文化自古希腊以来都是如此,至少从斯氏的立场看,这是缺乏史学观点的笼统之谈。)

本书基本上是从史学观点出发,所以在讨论中国文化传统时总是尽量想兼顾到变化的一面。依照我个人的理解,中国传统不但自始即表现一种独特的形态而且其所经历的变化也别具一格。我以前曾指出,在西方历史的对照之下,中国史似乎比较缺乏里程碑式的发展。许多人以西方为模式,因此觉得中国两千年来在各方面都没有变化,至少没有突破性的变化。其实这是一种错觉。这个问题可以从两方面来看。以西方历史而言,其间诚多惊天动地的划时代的大变动,如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、法国大革命之类,不胜枚举。但是通过后世史家不断地深入研究,这些表面上轰轰烈烈的大变动不但都是其来有渐,而且也并不曾在短时间内全面地改变西方文化和社会的性质。另一方面,中国史虽然在表面上似乎比较平静,但以长远的眼光来观察,仍然有着非常深刻的变化。大体言之,商、周、春秋战国、秦汉、魏晋南北朝、唐宋、明清各时期在社会、文化、制度等方面也都自成段落,决非简单的朝代循环。不可否认地,在19世纪中叶以前这两三千年间,中国文化变迁的幅度和速度都远比不上西方。不过这是西方在最近两三百年中变动得特别剧烈的缘故。如果以1700年为分水线,则中西两方变迁的步伐在此之前实未见有显著的缓速之别。浮士德精神在西方取得主导地位是1700年以后的事。

李鸿章曾慨叹他所经历的是一个"三千年来未有的变局",这说明19世纪中叶以后,西方浮士德精神的入侵已根本上动摇了中国传统。以往数千年间的变迁都如"丸之走盘",虽横斜圆直,无所不有,而实未尝出于盘外。已故宋史专家柯莱基(Edward A. Kracke, Jr.)教授讨论宋代社会曾提出"在传统中变"(change within tradition)的断案,也正是"丸不出盘"之意。这个说法后来一度在美国汉学界颇为流行。这当然只是关于中国传统的一个形式论断,并未涉及其内容,不过较之以往所谓中国传统停滞了两千年那种笼统之谈则不可不谓是一种进步。但是自19世纪中叶以来,中国的变革则已非复传统所能规范;在很多方面我们都看到丸已出盘,或至少在盘的边缘上

旋转的境地。这便是我们现在所常常谈的传统与现代化的问题。

本书讨论中国传统尤其注意传统与现代化之间的关系。近人关于这一问题的讨论大都集中在现代化如何破坏以至于代替了传统的一方面。本书则比较着重另一方面，即在现代化的冲击之下，传统如何变相地保存自己。必须说明，这里所说的传统当然不是一个笼统的东西，而是应该从各种角度加以分疏的。最明显地，如政治传统中的皇帝制度虽已消灭，而变相的皇权依然可以继续存在；思想传统在内容方面虽已焕然一新，但思维的方式却一仍旧贯。从史学的观点对这一方面作深一层的分析至少可以使我们了解中国现代化的难局所在。近百年来，保守派指责现代化破坏了传统的价值，而激进派则怨恨传统阻碍了现代化的进程。双方都言之成理，持之有故。但问题的关键在于双方不但都把“传统”与“现代”看作势不两立，而且也都视“传统”与“现代”为抽象的整体。事实上，中国传统中并不乏现代性的合理因子，如能及时地善加诱发，未始不能推动现代化的发展。以印度为例，它的等级制度（Caste system）自然可以说是与现代平等与民主的观念绝不相容的。马克思早就预言印度的传统社会结构将在英国帝国主义统治的压力之下崩溃。但是这个制度后来竟转化为现代性的社团（caste association），因而成为推动民主选举的基本组织。通过这种组织，一般未受教育的民众也就能够参与政治并改善自己的社会地位和经济状况了。（详见 Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, The University of Chicago Press, 1967, esp. pp. 17～36。）从这个例子看，戊戌变法前后梁启超关于伸张民权必自绅权始的主张确不失为一种明通的见解。也许这正是中国社会从传统过渡到现代的一个重要途径，可惜在当时那种主观条件与客观形势下，这个主张根本没有得到一般人的充分注意，更不必说认真的考虑了。

析而论之，中国文化传统和任何其他主要文化传统一样，包括了政治、思想、社会、经济、宗教、伦理、法律各种部门。各部门之间虽然在大体上互有照应而形成一独特的文化系统，但分别地看，它们却又各有发展的历史；更重要地，各部门之间的前进步伐也往往参差不齐，且多紧张与冲突。例如以政治传统而言，明代是专制的高峰，但以思想传统言，王学则提倡个性的

解放,政统与道统几乎背道而驰。道统与政统虽同为传统的产物,但以现代的标准衡量,二者的性质则颇有差异。政统具有强固的传统性格,道统中却蕴藏着浓厚的现代精神。清末学人如章炳麟、梁启超等一方面猛烈地攻击中国的政治传统,另一方面则大肆宣扬黄宗羲的《明夷待访录》,这恰好说明他们已直觉到这两种传统之间的分别所在。然而在此后几十年中,道统中具有现代性的批判精神并没有获得充分的发展,反而是传统性格的政统却在崭新的现代面貌之下空前地加强了。造成这一悲剧的历史因素甚为复杂,自未易一言以概之。但是专从思想层面说,中国知识分子不能以历史的与分析的眼光去辨别传统,终究是有相当的责任的。五四以来由于我们在狂热的心理状态下追求现代化,流弊所至,竟不分青红皂白对中国的传统全面地加以鄙弃。这真像西方谚语所说的,把小孩子和澡盆里的脏水一齐都倒掉了。欲速则不达,结果是延迟了现代化的进程。而现代化之稍有成绩可见者大体也偏在技术方面。至于精神方面、基本价值方面,传统则依然占有绝对的优势,不过蒙上了一层薄薄的现代面纱而已。

最后,在结束这篇序文之前让我略提一提人类学上所谓"大传统"和"小传统"的概念。这两个名词是由雷德斐(Robert Redfield)在《农民社会与文化》(*Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, 1956)中正式提出来的,但是并非全新的观念。此外如"高层文化"(High Culture)与"低层文化"(Low Culture)或"民间文化"(Popular Culture)之类也具有相近的含义。不过雷氏的大小传统是特别指农民社会而言的。其大意是说大传统是少数有思考能力的上层人士创造出来的,如中国的儒家或道家;小传统则是大多数不识字的农民在乡村生活中逐渐发展而成的。这个理论中最重要的一点即是强调这两个传统之间的互相依存、互相交流的关系。这与西方人一向强调上层与下层文化或思想互相对立与冲突确是不同。(详见该书第三章"传统之社会构成"。)

雷氏在建立大小传统的理论时本已参考了中国的经验,因此这种分别自然也较能说明中国的文化传统。但本书却未尝进一步分辨这两种不同的传统,而径以大传统为讨论的对象。我之所以采取这样的处理方式,一方面固然是因为本书究属通论性质,而非专题研究;另一方面则因为我深信中国

的大传统和小传统之间的关系尤为密切，远在人类学家所观察的一般农民社会之上。所以在一般性的讨论中，中国的大传统足以概括小传统。

西方人类学家或民俗学家之所以特别注意到大小传统之别，最初是由于他们去研究地方性的民间文化时发现它本身往往不是独立自足的，而是从上层文化（如神学、哲学、科学、艺术）中渗透下来，不过经过了一番"俗化"而已。另一方面，他们又发现大传统中不少伟大的思想与重要观念也往往起源于民间。西方最先强调上层与下层文化之间这一共同生长关系（symbiotic relationship）的是佛斯特（George F. Foster）所写的一篇经典作品《什么是民俗文化?》（*What is Folk Culture? American Anthropologist*, Vol. 55, No. 21，1953，pp. 159～173）。雷氏也由于多受到此文的启发才觉得农村研究必须发展新观念与新方法以说明新的经验。（见雷氏前引书，41页。）大小传统之说于是遂应运而起，风行一时。纪尔兹（clifford Geertz）研究爪哇宗教的名著亦尝援引之以解释其地绅士与农民之关系。（见 *The Religion of Java*. The University of Chicago Press，1976年，第十七章。）但是我们细察这些人类学家的作品，即可见他们所研究的地区都有一外来的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的对象是西班牙人所征服的拉丁美洲，纪尔兹的对象则是荷兰人统治了三百年的殖民地。因此这些社区中的上层阶级和下层阶级之间都不免在文化上发生了较大的距离。尽管研究者所强调的是大传统与小传统之间的交互影响，我们恐怕仍不宜机械地根据这种文化背景所建立的模式来说明中国的情况。

如果直接从中国史的考察入手，我们将不难发现，这些人类学家所惊诧的"新经验"在中国实在是很古老的文化现象。尤其重要的是中国古人不但早已自觉到大传统与小传统之间的密切关系，而且自始即致力于加强这两个传统之间的联系。我深信这一点颇有助于说明几千年来中国文化传统所表现的一种独特的稳定性。

中国古代的大传统当然非礼乐莫属，而礼乐便有民间的来源。孔子曾说："先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。"傅斯年先生曾解"野人"为乡下的农人，"君子"为城里的上等人，大体上是有根据的。（但傅氏进一步说野人为被征服的殷人、君子是统治阶层的周人，则推论过当。见《傅孟真

先生集》第四册《周东封与殷遗民》。)人类学上的大传统和小传统也包括着城市与农村的分别。另一方面,古代又有“礼失求诸野”的说法,这就表示大传统形成之后又渗透到农村的小传统之中,并在那里获得较长久的保存。

大传统必须从各地小传统中汲取养料,这是中国古人早就懂得的真理。我们虽不必相信三代即有“采诗”之说,但“史为书、瞽为诗、工诵箴谏、大夫规诲、士传言、庶人谤”的记载总当有些事实的背景。(见《左传》襄公十四年条及《国语·周语》上。)而且汉代的乐府则确实采自民间。《汉书·艺文志》“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正”的说法至少可以用来说明汉代的情况。这种观念一直到明清之际尚有人坚持着。刘献廷说:

> 余观世之小人,未有不好唱歌看戏者,此性天中之《诗》与《乐》也;未有不看小说听说书者,此性天中之《书》与《春秋》也;未有不信占卜祀鬼神者,此性天中《易》与《礼》也。圣人六经之教,原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之,百计禁止遏抑,务以成周之刍狗,茅塞人心,是何异壅川使之不流?无怪其决裂溃败也。

又说:

> 余尝与韩图麟论今世之戏文小说,图老以为败坏人心,莫此为甚,最宜严禁者。余曰:先生莫作此说,戏文小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起,不能舍此而为治也。(均见《广阳杂记》卷二)

刘氏在这里径以六经即民间小说、戏曲、占卜、祭祀的前身,其说虽似创辟,而实合古义。明末清初颇多具有同类想法的人,刘氏所最推重的金圣叹便是以评点小说戏曲著称的。而同时又有刘子壮者,刻行《水浒传》而更其名曰《宋元春秋》(见邓之诚《清诗纪事初编》卷八,931～932页),更显然是把小说当作《春秋》了。中国的大传统颇源于小传统,于此可见其一斑。

另一方面,中国古人也自觉地要把大传统贯注到民间,以改造小传统,这便是历史上所常提到的礼乐教化与移风易俗。孔子早就有“道之以德,齐

之以礼”的主张。两汉循吏所推行的教化政治便曾大有助于大传统在中国的传播，所以《后汉书·循吏传序》特用“导德齐礼”的话来描写他们。一般而言，大传统的传播人是哲学家、经典学者、神学家、牧师等人，但在中国文化史上，我们还得加上循吏，他们化民成俗，把大传统的中心价值播散到各地，特别是边远地区。由于汉代是第一个长治久安的统一王朝，因此循吏的贡献尤为卓著。两汉书循吏传中纵不免有溢美之词，而大体事实是不必怀疑的。我们只需举一个史例即足以说明汉代大传统对小传统的陶冶之功。现代有些马克思派的史学家曾努力在中国史上寻找代表农民意识的文献。他们最初在道藏中选中了一部《太平经》（大约是东汉末期的作品），便把它宣扬成“中国最早的一部农民革命的经典”。但是后来再研究下去，竟发现《太平经》中充满了忠、孝、顺之类儒家的观念，完全没有农民革命的意味。于是研究者只好改口，说《太平经》乃是地主阶级借着宗教外衣来麻醉农民的鸦片了，其实《太平经》的确不折不扣地代表了下层社会的思想，正是人类学上所谓大传统在小传统中被歪曲运用的典型例证。不过由于中国的小传统受大传统的浸润更深更久，故更难分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的《老子想尔经》（与《太平经》时代略相同）也同样反映着大传统对小传统所发生的深远影响。不但如此，汉代以后中国的大传统包括了儒、释、道三教，而民间种种小传统也是杂糅三教而成。后世的小说、戏曲、变文、善书、宝卷之类所谓“俗文学”中，以思想而论，大体还是不脱忠孝节义、善恶报应那一套观念的笼罩。换句话说，小传统基本上是大传统的变相。

我当然不是否认中国史上也有民间邪教的事实，但是我们决不能把一些偶发的事件夸大成历史主流。中国农民阶层并没有一个追求“千禧年”(the millennium)的“革命传统”。历史上以“弥勒降生”、“白衣天子”或“明王出世”之类口号来鼓动并组织造反的人，如进一步分析，却并不是农民出身。安土重迁的农民是最不肯造反的社会阶层。（不但中国农民如此，欧洲亦然，可参看 Norman Cohn，*The pursuit of the Millennium*. A Harper Torchbook，1961，esp. pp. 21～32。）中国史上自然也有正统与异端之争或传统与反传统之争，但这种争执并不必然起于大传统与小传统之间的冲突，而往往发生在大传统的内部，如儒、释之间或释、道之间。而且大传统的分与合有时也隐隐约约在小传统中找得到痕迹。总之，人类学上大小传统的概念虽

不是完全不能用来研究中国文化，但是如何在运用之际适当地把握住其间的分寸则不是一件很简单的事情。

本书所收文字并非一气呵成，而且每一篇都有其特殊的问题与重点。现在既在“史学与传统”的总题目之下汇成专册，作者自觉有责任向读者交代一下他所持的基本理论和方法。这一篇解题式的序文便是在这一心理压力之下断断续续地写成的。事实上，在史学与中国传统这一广大的知识领域之内，作者想说而未说的话远比已说者为多。在未说的话之中，有些是由于工作较忙一时还抽不出闲暇来说，但更多的则是因为自己的学力未至，不知道究竟应该怎样说才好。这篇序文如果略有助于读者了解本书的一些未尽之意，那便是作者的最大奢望了。

1981年10月13日于耶鲁

关于中国历史特质的一些看法

——1973年11月在新亚书院"中国文化学会"的讲演

今天，同学们要我讲"中国历史的特质"一题目。如果由我选择题目，我想改为另一题目的。因为这题目假定了许多东西：假定了我们已很清楚中国历史的特质，并且已有很深入的研究，同时跟世界其他地区的历史（如西方）作过了大体的比较。倘若没有做这些基础工作，贸贸然说中国历史的特质，是很困难的。因此，对这题目的处理，我希望透过近代学人的一些讨论来检讨一下有关"中国历史的特质"的一些看法。所以和原来题目的要求，多多少少是有一点儿距离的。

究竟从什么地方来开始讲一个文化的特质，尤其是一困难的问题。有人说哲学是代表一文化的最浓缩的特质。可是一提到哲学，我们又遭遇一个问题，就是中国哲学思想有很多派别，虽说儒家是正统，但除正统外还有很多其他学派，都是有作用的——就看它们在我们生活中的哪一层面上发生作用。有人曾开玩笑地说："中国的传统读书人，学优而仕，做官的时候是儒家，但告老后可以转为道家或佛家。"魏晋南北朝有"外儒内道"的说法。如《抱朴子》，分内篇、外篇；内篇讲的是神仙，外篇讲的是儒家治国平天下的道理。所以拿某一家的哲学来代表一个历史或文化的特性和精神，无疑是有困难的。我的本行是历史，所以我只打算根据历史事实来谈这个问题。

历史虽然可以不断地向前追溯,但我们总可以假定它是有一起点的。我想从新石器时代开始。据考古学的成就,我认为可以从仰韶文化和龙山文化讲起。本来仰韶在河南,龙山在山东。但现在不少考古学者认为仰韶与龙山可用来作代表一时代文化的通名。从这个意义上说,仰韶文化最早的代表是陕西西乡的李家村而不是河南的仰韶村。绳纹陶器的特色已有很明显的表现。仰韶第二期可以半坡文化为代表。考古学家认为这文化的特色之一是有家族、氏族的意识存在,村中有一大坟场,可能是葬同族的人,甚至祖先崇拜也可能已于此期开始。这是中国传统文化的一个显著的特色。至于龙山文化,祖先崇拜已进一步制度化了,例如有祖宗的塑像(陶且)为崇拜的象征。占卜也已成风气,用猪牛羊肩胛骨烧的。至于文字的发现,虽然迟至商代甲骨文,但中国文字起源甚早,而且似乎是独立发展的系统。公元前四千年的半坡遗址已发现了数字的符号,如一、二、五、六、七、八等。最近郑德坤研究中国上古的数名,便肯定中国的数名不但自成系统,而且可能比埃及还早。

仰韶、龙山,从前考古学者、历史学者认为是代表东夷西夏的分界。但现在的考古学者,认为这两个文化的理论有些问题,认为仰韶龙山是同一个文化系统,龙山即承接了仰韶。龙山以下则接着是商代。至于这理论正确与否,还不能下定论。无论如何,从仰韶到龙山,中国新石器文化,很明显的突出一点,就是家族制度已具雏形。

从经济生活说,考古学家及史学家都注意中国农业的起源。其中最大的争论是究竟农业起源于中国,还是起源于西南亚而传到中国。现在有两派说法:一是认为由西南亚起源较早。根据中国的考古材料,另一说法是中国农业文化起源于中原本土。中文大学出版何炳棣著的《黄土与中国农业的起源》就是讨论这个大问题的。黄土区是半旱区,必须要有某些条件才能耕种。他的论点与钱穆先生所说的大同小异。钱先生 1956 年发表的《中国古代北方农作物考》,是根据古文献来推测中国古代土地环境和两河流域不同之处。何书则根据黄土研究、植被资料作一综合。从前有一长时期,不少学者相信所谓中国文化西来说。这论点在前几十年颇为流行。当初大家都相信两河流域的文化东传中国。例如郭沫若研究甲骨文,认为中国商代的文化,与巴比伦有关系。甲骨文的“帝”字本是花蒂之义,是从巴比伦传来

的。当然，今日大家都不大愿意接受"中国文化西来说"的论调。这是基于民族的自尊与感情。其实并不相干的。即使我们承认某些技术是从外面传来，也并不妨害我们对中国文化的整体性的肯定。文化的个别组成因子和文化的全貌，其实是两回事。个别的文化因子也可以是外来的。从今天各方面的研究成果来看，我们并不能说中国文化的每一部分都是土生土长的，没有受任何的外来影响。不过，中国文化在新石器时代，某些特色如家族制度、祖先崇拜、文字系统、农业体系……已有明显的开始了。所以我们不妨大胆地说，中国文化在开始时，便具有某些特色。我们若更进一步推断，也可以说，中国文化的发源地——黄河流域及汾、渭流域比不上两河流域的地理环境。从考古与文献上观察，中国古代文化的发展依赖于大河的支流者为多。这与两河流域或埃及的尼罗河的情形很不相同。黄河在古代的作用比不上两河流域在农业上所起的作用。所以中国人的经济生活在起始便带有一种艰苦奋斗的意义。以仰韶文化的村落为例，便常有迁徙的情形，而且一地有经过多次居住的迹象。这一方面表示当时耕作技术需要如此做，另一方面也可能是土地不够肥沃的缘故。半坡村就是极好的证据。不过这些论点是否站得住，现在还不敢十分肯定。我们承认地理对文化的作用，地理环境无疑能影响文化的起源及发展的原始形态(但我并不是主张地理决定论)。

另外一方面，我们当然也可以从横的方向，剖解中国文化各部分的特征。这里我特别愿意提出中国的政治传统来谈一谈。中国文化的延续性是很高的。我们可从商周，下溯至明清，以至今日，在中国的土地上，一直存在着一个独特的政治传统。这个传统在秦以后便表现为大一统的政府。政治结构的延续性，是中国与其他文化，尤其是西方，所不同的。拿西方来说，从古希腊、罗马、中古而至近代民族国家的兴起，阶段划分得清清楚楚的，虽然精神上也有一贯之处。斯宾格勒(Spengler)，认为今日的西方文化，已不是西方的古典文化，因为古典的已经死了，新兴文化是一新生。这是一个哲学家的一家之言，我们不必完全同意。但西方的政治传统至少在制度方面不像中国那样有高度的延续性。欧洲自中古至近代虽有一个所谓"神圣罗马帝国"，其实绝大部分只是一空名，绝不能和中国秦汉以后的大一统帝国相提并论。

真正统一的帝国虽然要迟到秦汉时代才出现，但统治着中原地区的政

权以"天下共主"自居，却在商周时代已经开始了。商人觉得自己是"天邑"或"大邦"，周人在灭商以前似乎也承认商是天下的共主。后来周取商而代之，便自认是受命于天。所以中国在中原的政权自视为"天朝"，至少在观念上是很古老的。

中原的政权既是"天朝"，则最高统治者，无论是商周的"王"或秦汉以后的"帝"，当然都是具有最特殊的身份的人。这种帝王的特殊性，在称呼上也清楚地表现了出来。甲骨文中便有所谓"余一人"（胡厚宣有文章专门研究这个名词），这就是后来"孤""寡人"或秦始皇的"朕"的一种原始形态。"余一人"最初也许只是谦词，非傲慢语。"万方有罪，罪在一身"，就是谦德的表现。汉代皇帝常下罪己诏，也是从这个传统来的。但帝王孤悬在上久了，谦只可转为傲。这就变成韩愈所谓"天王圣明，臣罪当诛"了。但无论居最高位者在主观上是谦还是傲，他在客观制度上超越世人，君临天下，总是不可否认的事实。尽管汉儒抬出"天"来限制皇帝的权力，宋儒抬出"理"来压制皇帝的气焰，都未见有显著的作用。所以讨论中国历史的特质，我们首先要注意这个相当特殊的政治传统。这不是价值问题，而是事实。

就价值上说，这个传统有好有坏：好处是使中国这块广大的土地，很早就形成一个统一的国家。坏处是在统一过程中必然要牺牲不少地方性的文化特色。人类学家讲"大传统"和"小传统"之别，就中国情形说，"大传统"似乎太强，使"小传统"很早就被吸收或受到压缩而无以自存。中国人一向歌颂"书同文""车同轨"，可是并没有细想这种"同"所付出的文化代价。总之，这个大一统的政治传统对几千年来中国历史演进的影响是无比的巨大，它是否影响到其他传统的自由活泼，是仍待探讨的一个问题，例如经济传统、思想学术传统，等等。梁漱溟先生说中国文化是早熟的，就政治传统而言，尤其如此。

商周的政治组织，决没有达到秦代的所谓大一统的境地。最近 H. G. Creel 写《周代政治起源》(*The Origins of Statecraft in China* Vol. I: *The Western Chou Empire*)，以周代已开始发展了官僚组织，在各方面的完善甚至超过汉代。这评价我想是有些问题的，我不十分同意。Creel 指出周代已有很复杂的政治制度，有高度的政治组织，这是毋庸置疑的。Creel 所用的大量金文材料，个别地说，都是有相当的根据。但整个的全面的判断和文献在

制度史上的解释又是另一回事。中国传统政治制度上的某些特征当然可以追溯到商周。秦汉以后的政治制度虽说焕然一新，但个别因子也有不少是从周代传下来的。这个政治传统从秦到清没有发生根本的变化。表面上看每朝都有皇帝，都有大同小异的官制；不过若认真而仔细地分析，上一朝和下一朝之间当然还是有变化的。但是由于中国历史的变化，表面上好像不显著，给人一种一朝一朝的循环下去的印象，这就是西方学者大讲 Dynastic Cycle 的根据。J. K. Fairband and E. R. Reischauer 的 *East Asia : the Great Tradition* 中有一章专门讨论 Dynastic Cycle，这种理论我们应该慎重考虑。所谓 Cycle 是不是真的一个循环？我们知道历史是绝不会重复的。所以没有严格意义上的循环。从表面看，一朝亡另一朝兴：如秦亡，汉继；唐灭，宋兴，一朝一朝，轮替出现。但是如果我们的历史分期可以打破王朝体系，通过历史的全程来看，我们仍可以找出极有意义的变化来。芝加哥大学的宋史专家 Kracke 首称这个变化为 Change within tradition，即在传统之内变。在中国社会经济史上，确是没有一种里程碑式的变化。我们在中国历史上找不出宗教改革、法兰西大革命、工业革命等革命性的、代表性的、清清楚楚地划分两个时代的历史事件。无疑，秦代可算是一划时代的大变局，但秦后就不容易找出类似的大变局了。李鸿章说西方人入侵又造成历史上一大变局。也许近百年来是中国史发展的另一个里程碑。缺乏里程碑式的变化也可说是中国历史上的一种特色。

如果不从朝代分期，而从较长的时期去看中国史上经济方面的发展，我们也可以看出不少重要的变化。有人称唐中叶至南宋为商业革命的时代。如宋代的煤业发展，也有外国经济学者认为是一种革命，甚至明清的农业技术，也有人认为曾有过革命性的进步。总言之，各门的技术，分开来作长期观察，是确实都在不断地起着变化的，如纺织业、农业、冶金业各方面等。今年 Mark Elvin 出版了 *The Pattern of Chinese Past* 一书。他是一青年学者，研究重心在明清的经济史。这本书也是要找中国历史的特质——经济史方面的特质。他的说法是很大胆的。他认为 1400 年是中国史的转折点，中国的科技在 15 世纪时便停顿下来，隋唐一段则有革命性的发展（当然，我们对这些所谓"革命"的理论，不能没有保留）。Elvin 是根据一些日本人的论文来写这本书的。他想解答中国历史的一特别的地方，即何以明清以后

中国的科技便停滞不前?他提出一很妙的理论,叫做"高度平衡的陷阱"。西方人治中国学,很喜欢选用那些耸人听闻的名词。这"高度平衡的陷阱"是说中国技术的发展跟人口的关系很密切。如果一地的人口不断地增长,土地不够,资源耗尽,就必须迁到另一地方去。最后全国各地资源的使用都到了饱和点,以致无处可移民,这就成为中国经济发展的限制。中国的技术与西方的科技比,在工业革命前,两者并不易见高低。今日中国科技之低是由于中国没有近代的科学技术。这大致是根据李约瑟(Joseph Needham)的《中国科技史》的说法。高度的技术和人口资源之间达到一个平衡之后,经济发展就掉进了陷阱之中,再也不能动了。但由于技术高,所以是"高度平衡",和技术过低使经济无法发展不同。整个地看,Elvin 的理论只是一空中楼阁。他的立论根据之一是中国历史上的人口问题。事实上,"人口"是中国历史上一个大谜。近年来经过学者们的深人研究,正确的人口数字仍是很模糊。普通所得的数字是 1805～1850 年时中国约有四亿人,明代有一亿至两亿等,这都是估计。人口问题和土地制度、赋役制度是分不开的,由于过去的人民要瞒税,要免力役,所以常有不报或少报丁口现象。官方的人口统计,是不尽不实的。康熙"盛世添丁,永不加赋"以后,各地方又有虚报人口的情形。因为人口繁衍对地方官而言是德政的表现,所以中国历史上的人口资料是有缺陷的。Elvin 根据这些人口数字,再讲耕地增长。他是以 Dwight H. Perkins, *Agricultural Development in China* 1368～1968 所提供的亩数为根据。D. H. Perkins 根据大量地方志的材料得到统计数字,进行量化研究。Perkins 并不是直接根据方志的资料作个别的应用,他是用另一基数标准来计算,得出最后的数字。所以我们很难把这些数字还原到本来的面目,因而这种统计数字的可靠性到什么程度便很难说。Perkins 估计明朝初期至末期,土地的生产力提高了一倍,这是不是可靠,已多少有些问题。Mark Elvin 则根据这些估计而推论得更远。他得出一结论,说中国的资源,到某一时期已用得差不多了。在这时期,再要想进一步发展,或希望发动工业革命,在物质上已没有条件。因为如果发生工业革命,机器的大量生产,便会造成大量工人失业。工业水准发展得已太高,资源与人口产生了互相限制的情形,这限制的均衡自身永远不能突破,必须靠外来力量的帮助。故此西方人的侵入,正是打破这均衡的力量。这说法的成立与否,是另一问

题;在中国人听来,似乎在替西方人侵华提供理论的根据。我提出他的理论,是想说明一点:即今天许多史学家认为中国和西方相比,其特点在缺少近代资本主义发展这一历史阶段。Elvin 的书,就是要追究中国史上为什么缺少近代这一段。

中国近代何以没有工业革命?何以没有资本主义?这些问题是人人注意的。马克思的历史观也为这个问题所困扰,因为中国史上找不到资本主义的痕迹,就会使五阶段论发生动摇;这样就逼出了所谓资本主义萌芽的说法。在尚钺的主持下,大陆在50年代后期出版了四大册关于中国资本主义萌芽问题的讨论。其中所引用的资料及结论有些是有问题的。而且这个萌芽开始于何时何地(因为中国各地区发展不平衡)也无一致的结论。无疑,在经济史的发展过程中,这地方有改进,那地方有改进,所有这些改进加起来可不可以构成资本主义,则很难说。其实资本主义是不是人类历史所必经的阶段,其本身便成问题。欧洲是典型的例子,而且是唯一的例子,近代的日本又当别论。我们不妨说没有资本主义正是中国历史的特色,跟西方来比,这一点是很显著的。

没有资本主义的发生,没有近代科学,没有近代的技术,这原因何在?要解释这些问题可以有很多不同的说法,最早像冯友兰在20年代写的一篇论文 *Why China has no science?* 就已提出一种看法,虽然他现在已推翻了它。最近我有机会和李约瑟谈到冯友兰这篇文章,他说,冯友兰对这个问题的提法便错了,因为中国不是没有科学,只是没有近代科学而已。但科技停留在一高度水平后便不再发展,原因何在?答案并不简单,李约瑟把传统科学之功归之于道家,对儒家尤其是理学,则认为有碍于科学发展。Mark Elvin 则更直接归咎于理学的束缚。我个人对这一点是很怀疑的。我不承认理学有这样大的副作用。这说法是很牵强的,而且是中国人自五四以来的老调。Elvin 所举的例子只有一个,所征引的资料也不无问题。从这些关键性的地方讲中国历史的特质如资本主义为何不发生,我们必须结合社会条件、经济状况以及政治形态与人口作全面性的考虑。我们还得进一步去找出中国传统社会的价值系统,比如传统社会对某些东西看得重,某些东西看得不重,这是很基本的问题。Robert Bellah 对日本德川时代宗教的研究便是一个很好的例子。就中国资本主义的发展来说,我们作一假定,作一设

想，就是没有鸦片战争，没有西方人到中国来，继续关闭下去，中国是不是可以发展资本主义呢？至少我个人看不出可以有这种发展的迹象，中国恐怕还是在传统中继续变下去。

这一层也牵涉到地理方面的因素，中国成为一独立的历史文化单位与地理环境也颇有关系。大体言，对外交通并不方便，西北是大漠和崇山，东南是大海，所以关闭的时候多。只有在唐时比较开放。西边的丝道（Silk Road）并不是一条安全、方便的道路。至于海运方面，从南宋至元是稍稍有点转机，以下明清又成自我封闭的局面。对外贸易除了极短的时期外，一般是不占重要地位的。这关联到政治问题。在大一统的政府影响下，汉以后主要产品——如盐、铁、茶、酒等各种容易赚钱的东西，都由政府专卖垄断，商人的作用相对地减少。商人在中国历史上从来没有很高的地位，绝不可能想像有 Hanseatic League 的情形在中国出现。

关于商人没有政治权力，我们也可以从科举制度来说明：唐代商人不能参加科举考试，商人的儿子也不能参加；宋代稍稍放宽，儿子可以考试；至明清，商人可以纳捐。这一方面足以说明中国在传统中变化的情形，另一方面也可看出商人在政治上受相当的轻视。尽管很多官僚愿意跟商人勾结，甚至愿意经商，但商人不能成为社会上的中坚势力，皇帝只与士大夫共治天下。这里最能看出中国大一统的政治传统的巨大影响。在中国历史上，由贵而富是正常的途径，由富而贵则是例外；而且既贵且富比较有保障，富而不贵并不安全。

封建之世，只有贵族血统才能登上政坛，但大一统国家形成后，政府便需要大量有才能的人。要选拔人才，不能单靠血缘的关系。于是考试、选举等制度便相应而产生。汉代有贤良方正，后来孝廉最重要，东汉的孝廉已经需要考试。由考试而登仕途是中国政治上唯一的正途出身。从古到今，无数第一流人才都流入政府，只有失意科场的，才走上其他的路途。从这方面看，大一统的政治传统所形成的价值观念，影响中国人达两千年之久，即使今日也没有完全打破。中国现在所遭遇的问题，政治仍是最紧要的；从价值观念说而不从实际成就说，今天中国的第一流人物还是政治家而不是物理学家、化学家、文学家、企业家……政治家还是领导者。大陆最棒的钱学森，尽管得到出书颂赞（《我们的钱学森》），在政治上只是一候补中委，最多不过

勉强入流。中国的传统价值系统，很大一部分是受了政治传统的影响。这一传统笼罩到经济、文化、艺术各方面。所以要研究中国历史的特质，首先必须研究这个政治的传统。

我们若以战国这种多国的社会来说，在文化上，战国是处于"百花齐放"时期；在经济上，商业的流动性也达到很高的水准。所以从文化及经济的发展来说，战国并不是一衰世，历史家说战国是一衰世是因为在政治上战国没有一个大一统的国家制度。那时周室名存实亡，各国都不尊重它，中国没有一个共主。因此思想界便有统一的要求，天下必须"定于一"才能安定，儒家在这一方面起了很大的作用；墨子讲尚同，也是要建立一种最高的统一标准。秦始皇能完成"六王毕，四海一"的大业，并不是偶然的，不是单靠武力的，在秦未统一前，儒、墨、法各家都已为统一提供了心理的条件。秦代建立了大一统的政府以后，对此后中国历史各方面的发展都有影响。资本主义不出现，近代科学不发达都或多或少和这个独特的政治传统有关。因此我希望大家多研究中国的政治史，不要存一种现代的偏见，以为经济史或思想史更为重要。

此外中国历史进程中还有两个特点，特别值得提一提。第一是宗教所占的地位不如西方重要，第二法律的发展常常落在社会现实的后面，这是最明显的。西方人初到中国，发觉中国人只拜祖宗而不信上帝，他们必然会觉得很奇怪。原因是西方的道德依附于宗教，道德是上帝制定的，是上帝所给予的，所以不相信上帝便没有道德。早期的中国留美学生，当美国人问他信什么宗教时，他们总要说信佛教、或信孔教，等等，因为他们若说是无神论，便会被美国人认为是不道德的。中国的道德精神则是独立于宗教以外的。但古代中国的道德和宗教仍有一定的关系。中国道德精神的独立可以说是儒家对宗教加以理智化的结果。有的西方社会学家曾提出中国只有 guilt 的观念而无 sin 的观念。这个说法就原始宗教言，也不正确。孔子说"获罪于天"，这个"罪"就是 sin，不是 guilt。但中国道德脱离宗教之早确不容否认。梁漱溟先生的《中国文化要义》，特别提出中国的道德、伦理，相对地独立于宗教，这确是中国历史的一个特色。

但是中国有很多道德观念又是和政治分不开的。例如历史上妇女讲节烈，男子讲气节。"节"本身是一政治意义的东西。最早的节，是使臣出使外国

用的，如苏武使匈奴，就持着一个节，这个节代表大汉，不容受任何屈辱的，这是政治的道德，后来很显然地转为社会上一般的道德观念。儒家一向是想用道德来控制政治，驯服赤裸裸的权力，宋儒尤其如此，强调“理”尊于“势”。但事实上儒家的努力并无显著的效果。这是因为儒家无法用制度来限制君权。皇帝并没变成圣人，却获了“圣人”的美号。中国道德的人间性一方面源于理智化，这是伟大的成就；而另一方面又来自政治化，这就不甚可喜了。不过一般地说，中国的道德代替了宗教作用，总是历史上的一个特点。

至于法律，如果大家看过瞿同祖的《中国法律与中国社会》，便知道阶级、身份、亲属的区别，在法律上多多少少都有反映。西方人便不大明了这些区别，因为他们的法治观念是人人平等。另一个问题是中国无所谓立法，中国只有皇帝才能立法；甚至皇帝也不能立法，只有开国的皇帝能立法，后来的皇帝则要遵循祖宗的法度，不能任意改变。所以立法几乎成为不可能。因此，法律几乎经常与现实脱节。中国的法律，常常不能反映现实。所以王安石变法要说“祖宗不足法”的话。如果研究美国的立法史或英国的立法史，是可以看出当时的社会问题的，因为议员们所提出的要求反映了民众的要求，所以看西方的宪法史，能够看出西方社会的变化。但中国的法律，则明显地不能表示这历史现象。讲中国法制史的人都特别重视唐律，因为唐律较能反映社会实际。宋律便不及唐律了，例如唐初有均田制，宋代已不行均田制，但宋刑统中仍列均田之法。故可见中国的法律只有在刚刚大加修改的时候，例如唐律，才比较能和当时社会现状符合；否则总是落在时代的后面。至于清季的法律改革，是代表当时的先进人士如沈家本，深知中国法律落伍，必须效法西方，这也表现了重大的时代意义。

此外，大明律与大清律，区别是非常少的，必须要靠例和案来补充，个例和个案的处理是不同的，要看当事人的个别情形及原告被告的关系等而定。这些千千万万的例案有时候极具社会史料的价值。总之，中国法律的特殊性也是中国历史特质的一个有机部分，并且也和中国的政治传统密切相关。

以上关于“中国历史的特质”的讨论，只限于这个大题目的一小部分，而且我的谈话也不够系统化。不过我所举出的几点，相信都是讨论这个问题的人所不能不注意的。其他方面，如传统的文学艺术也都反映出中国历史的特质的某些部分，现在没有时间作深入的解说。总之，这个大问题是研究

历史的人应该时时放在心中的，但并不必急于得到十分肯定的结论。我们的史学研究每进一步，对这个问题的答案也就会随着接近一步，希望大家共同不断地努力！

《历史与思想》自序

这部《历史与思想》是我近二十年来所写的单篇论文的一个选集，其中最早的一篇发表于1956年，最迟的则成于今年5月。但全书在时间上虽先后跨越了二十个年头，而实际的撰写则集中在50年代之末和70年代之初，中间足足有十年的岁月我几乎没有写中文论著的机会。1973年之秋，我回到香港工作了整整两年，重新结下了文字因缘，因此本集所收的，70％以上是最近两年的作品。

为了照顾到一般读者的兴趣，选在这部集子里面的文字大体上属于通论的性质，凡属专门性、考证性的东西都没有收进去。所以这部选集的对象并不是专治历史与思想的学者，而是关心历史和思想问题的一般知识分子。通论性文字之不易落笔，我是深切了解的。通论是所谓"大题小做"，往往不免要把非常复杂的问题加以简化，面面俱到是不可能的。而且作者的知识和主观见解，又处处限制着论点的选择、资料的运用，以至文章的剪裁。因此任何通论性的题旨都达不到最后的定说。照理想来讲，通论必须建立在许多专论研究的基础之上，立说始能稳妥，而事实上，每一范围稍广的通论性的题旨都包括着无数层次的大大小小的问题，如果要等到所有问题都解决了才能写通论，那么通论便永远不能出现了。这里面实际上牵涉到哲学

上的一个"吊诡"(paradox),即"一个人如不是对一切事物皆有知识,便不能对任何事物有知识"(One does not know anything until one knows everything)。这种说法当然是不能成立的。但是这并不等于说,我们对于某一题旨密切相关的种种问题全无所知,也可以动手撰写关于该题旨的通论。清末的朱一新曾说:"考证须字字有来历,议论不必如此,而仍须有根据,并非凿空武断以为议论也。"又说:"此其功视考证之难倍蓰,而学者必不可无此学识。考证须学,议论须识,合之乃善。"朱氏所说的确是深识甘苦的话。本书所收的一些文字,在我已力求其有根据,但限于学识,议论却未必中肯。读者不妨对这两个方面分别地看待。

本书所收诸文先后曾刊载于各种期刊上。香港方面是《自由学人》、《人生杂志》、《祖国周刊》、《中华月报》(以上四种均已停刊)、《新亚书院学术年刊》、《中国学人》、《香港中文大学学报》和《明报月刊》;台北方面是《幼狮月刊》、《中华文化复兴月刊》和《联合副刊》。我愿意借此机会向主持以上各种刊物的友人们表示衷心的感激。我的文字几乎全部是被主编、朋友们逼出来的,没有他们的热情鼓励,这些东西是不可能产生的。至于这部文集之终于能和读者见面,则要感谢联经出版事业公司的热心,特别是编辑组陈秀芳小姐的说服力,他们使我相信这些散篇文字还有汇集成册的价值。

这部文集基本上是从一个知识分子(intellectual)的立场上写成的,所以它不能被看作一个专业史学家(professional historian)的专门著作,虽则我的专业训练处处影响着我的知识分子的观点。在现代社会中,一个知识分子必须靠他的知识技能而生活,因此他同时必须是一个知识从业员(mental technician)。相反地,一个知识从业员(无论他是教授、编辑、律师或其他知识专业)却不必然是一个知识分子,如果他的兴趣始终不出乎职业范围以外的话。Richard Hofstadter 曾指出,一个知识分子必须具有超越一己利害得失的精神;他在自己所学所思的专门基础上发展出一种对国家、社会、文化的时代关切感。这是一种近乎宗教信持的精神。用中国的标准来说,具备了类似"以天下为己任"的精神才是知识分子;"学成文武艺,货与帝王家"则只是知识从业员。但我们不能说,知识分子在价值上必然高于知识从业员。事实上,扮演知识分子的角色的人如果不能坚持自己的信守,往往会在社会上产生负面的作用;知识从业员倒反而较少机会发生这样的流弊。

本书所收诸文大多数经过了一番修正和润饰的工作，其中论柯林伍德和文艺复兴三篇，因成篇较早，更增订了若干注释，尽量把最新而比较重要的研究成果吸收进去，但疏漏是终不能避免的。全书定名为《历史与思想》，主要是因为所收各篇都不出这一范围，而且我自己近二十年来的兴趣也一直是环绕着这一主题。下面我将就历史与思想之间的关系略作一些补充说明，希望使全书的主旨更为明确。这部论集原无一预定的系统，下面的补论也许可以为全书提供一条贯穿诸篇的线索。

我们目前所处的是一个决定论思想得势的时代。在共产世界里，唯物主义的决定论当然是思想的正统；在所谓自由世界里，则有各式各样的行为主义的决定论在大行其道。在决定论弥漫的思想空气中，人们往往看不到思想在历史进程中的能动性。正如伯林（Isaiah Berlin）在他的《历史必然论》（*Historical Inevitability*）中所分析的，历史已化身为一种巨大而超个人的力量；这种力量有它自己的运行规律，不是人的主观努力所能左右的。正是在这种思想笼罩之下，才产生了所谓"历史潮流不可抗拒"的这种论调。

就我自己的知解所及，我没有办法接受任何一种形式的历史决定论。我始终觉得在历史的进程中，思想的积极的作用是不能轻易抹杀的。而且只要我们肯睁开眼睛看看人类的历史，则思想的能动性是非常明显的事实，根本无置疑的余地。但是我并不曾唯心到认为思想是历史的"最后真实"（ultimate reality），也不致天真到认为思想可以不受一切客观条件的限制而支配着历史的发展。中国人以往评论历史，常在有意无意之间过高地估计了思想的作用，特别是在追究祸乱的责任的时候。因此，五胡乱华之祸要归咎于魏晋清谈，明朝之亡国则诿过于"空言心性"，甚至所谓"洪、杨之乱"也要汉学考证来负责。这种观点一直到今天还流动在许多人的历史判断之中。把共产主义在中国的得势，溯源至五四前后的新文化运动，依然是一个相当普遍的看法。这个传统的观点并非毫无根据，但是在运用时如果不加分析，那就不免要使思想观念所承担的历史责任远超过它们的实际效能。尤其是在进一步从思想追究到思想家的时候，这种观点的过度严酷性便会很清楚地显露出来。如果不是出于情绪而是基于理智地判断王弼、何晏之罪深于桀、纣，恐怕总不能算是一种持平之论吧。同样地，新文化运动以来的反传统论者把中国的一切弊病归罪于儒家和孔、孟，也正是这一传统观点

的引申。贝克（Carl L. Becker）在他的名著《18世纪哲学家的王国》（*The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*）中指出，伏尔泰以下诸哲人虽摧毁了圣奥古斯丁的中古“天国”，但立刻又用新的材料建造了另一个大同小异的“天国”。因此他认为18世纪哲人的基本观念仍不脱中古圣多玛时代的窠臼。贝氏的论断近年来颇受到启蒙思想史专家的挑战（特别是Peter Gay），但是我们只需略变其说，便可以解释中国近代的反传统运动：反传统论者虽以全力摧毁传统，但他们所持的武器主要还是传统性的。上面所说的唯思想论的历史观不过是许多传统性的武器之一而已。

从这种地方作深刻的反省，我们反而可以看到决定论在史学上的正面功用。现代行为科学的长足进展，使我们了解人的思想和行为在某些层面上确然是被决定的。即使与唯物论渊源极深的知识社会学也可以加深我们对思想的社会根源的认识。因此批评历史决定论最力的伯林也肯定社会科学的研究成果足以纠正我们以往在判断他人的行为时所犯的“无知”、“偏见”、“武断”，以及“狂想”等错误。这和中国传统论人讲求平恕的态度是完全符合的。

肯定决定论在某些层次上的有效性却不等于否定思想在历史上的积极功能。相反地，只有通过对决定论的分析，思想的真正作用才能获致最准确的估计。事实上，在政治运用方面，唯物主义决定论者最重视思想，马克思曾说：“思想一旦掌握了群众，便成为物质的力量。”这正是因为他深知思想的能动性，所以在概念上把思想物质化以求符合他的基本哲学立场。而所谓“历史潮流不可抗拒”也是唯物主义决定论者故意把他们自己的思想和愿望化身为“历史潮流”，以瓦解一切与他们持论不同者的奋斗意志。有人说：“所谓不可抗拒者往往只是没有去抗拒而已。”（The irresistible is often only that which is not resisted.）我们对于“历史潮流不可抗拒”之说正应作如是观。所以，追究到最后，只有不去抗拒或抗拒而不得其道的“历史潮流”才是所谓“不可抗拒”的“历史潮流”。

孔子说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语·宪问》）昙摩耶舍梦见博叉天王对他说：“道假众缘，复须时熟。”（慧皎《高僧传》卷一）儒家的“命”、释氏的“缘”在这里都具有决定论的含义。但决定论的限制终不能伸展到价值创造的最高层面。这是人类能否自作主宰的唯一关键之

所在。孔子被当时的人描写成一个“知其不可而为之”的人，正可见孔子虽勇敢地承认“命”的限定，却并不因此就向“命”投降。罗素在他的《西方哲学史》自序中曾说：哲学家同时是“果”(effects)也是“因”(causes)。他是“果”，因为他的思想离不开他所处的社会环境，以及政治与制度的背景；他是“因”，因为，如果幸运的话，他的思想变成了一般人的信仰，便可以塑造后来的政治与制度。罗素所说的“幸运”，当然也是决定论层面上的事，相当于上述的“命”与“缘”。所以思想一方面固然是在决定论的基础上活动，另一方面则也具有突破决定论的限制的潜能。在后一种意义上，我们可以说，思想创造历史。正由于思想可以创造历史，并且实际上也一直是历史进程中的一股重要的原动力，所以人对于历史是必须负责的；而且越是在历史发展中占据着枢纽地位的个人，其责任也就越重大。决定论的分析只能开脱个人所不应负责的部分，但决不能解除其一切应负的责任。在这个意义上，中西传统史学中的褒贬(praise and blame)之论仍然有它的现代功用。希特勒、斯大林的大批屠杀当然应该受到历史家的严正谴责，我们岂能根据“不可抗拒”的“历史潮流”或历史心理分析来给他们涂脂抹粉，说他们的暴行完全是被决定的？

强调历史上的思想因素自以柯林伍德(R. G. Collingwood)为现代最重要的代表。柯氏曾有“一切历史都是思想的历史”(All history is the history of thought)的名言。他把历史事件分为“内在”与“外在”两面；“外在”的是史事的物质状态，“内在”的是史事中人物的思想状态。史家只有深入史事的“内在”面(即思想状态)始能把握到历史的真相。因此柯氏认为史家最重要的本领是能够“设身处地重演古人的思境”；真正地懂得了史事中所蕴藏的思想，则该史事何以会发生也就豁然呈露，无所遁形了。本书所收两篇讨论柯氏历史观的文字都曾涉及这一中心问题。但是这两篇文字的撰写距今已有二十年之久。在我撰写之时，西方哲学家对柯氏这一说法(他们称之为“The method of empathetic understanding”[感通了解法])抱有相当普遍的反感。如 Carl G. Hempel, Patrick Gardiner, W. H. Walsh, G. J. Renier 诸人都对此说有严厉的批评，或谓其诉诸“直觉”，或谓其将史学的题材神秘化。至于为柯氏的历史观起而辩护者当时尚未有其人；对柯氏哲学作深入的专题研究，如 Alan Donagan 和 Louis O. Mink 的作品，是近十三四年之内才出

现的。但是据我阅览所及,对柯氏的历史思想解释得最明白中肯的是戈斯坦(Leon J. Goldstein)在1970年发表的《柯林伍德的史学致知论》(*Collingwood's Theory of Historical Knowing*)一篇长文。(刊于 *History and Theory*, Vol. IX, No. 1, pp. 1～36。)戈氏此文对前此诸家之误解柯氏宗旨作了最有说服力的驳正。依照戈氏的分析,柯林伍德之将史事分为内在与外在之两面,而复以内在的思想为史学的核心,乃起于历史知识的特殊性质:从一种观点看,史学与自然科学最大不同之处是在于史学致知的对象早已成为过去,不能再供人直接观察。同时,史学的科学化又不再允许史家不加批判地接受前人的见证(testimony)。在这种限制之下,史家所能确实把握的致知对象便只能是古人的思想了。但柯氏所谓"思想"是最广义的用法;历史上每一事件(event)或遗迹(如长城、烽燧),其背后都表现着人的目的(human purpose)。史家的主要任务便是找出贯注在史事后面的人的思想。(举例言之,如果我们真正把握到烽燧背后所表现的人的思想,我们自然就懂得汉人为什么要建造它了。否则烽燧只是一不可解的建筑物而已。所谓史家重演古人的思想正是从这种基本目的方面用心,而不是重演汉人建造烽燧时的全部思考过程。)柯林伍德不仅是一位哲学家,同时也是一位历史家;他的重演古人思想之论在其与 J. N. L. Myres 合著的 *Roman Britain and the English Settlements* 一书中有许多精彩的实例。戈斯坦便会具体地说明柯氏的思想重演是怎样结合着证据而应用在历史研究上的。根据柯氏的中心理论,史家致知的对象是人的"行动"(action),即贯注了思想的"行为"(behavior informed by thought)而绝非单纯地从物质方面去了解的行为(behavior understood physicalistically)。前者是史学的范围,后者则是行为科学的园地。尽管柯氏的说法仍不免有其局限性,但其中决不包含任何"直觉"或"神秘"的成分。通过戈斯坦的疏解,这一点是非常明显的。

我绝不认为柯林伍德的历史观是我们对于历史的唯一可能的看法。我之所以比较推崇他,是因为他的理论最便于接引中国传统的史学,使之走向科学化的途径。《章实斋与柯林伍德的历史思想》一文便是要展示这一接引工作的可能根据。柯氏论史以人的思想为其核心,这是合乎中国的史学传统的。但柯氏正视行为主义决定论对史学的冲击作用,而同时复能超越决定论以归宿于思想在史学上的中心位置,这对中国史学的科学化是极富于

启示性的。近代中国的史学,从清代训诂考证的基础上出发,一度凑泊而汇入兰克(Leopold von Ranke)历史主义的末流,真是一个值得惋惜的发展。我在《史学、史家与时代》那篇讲词中曾指出,近代中国提倡"科学的史学"(scientific history)的人深信史学可以而且必须完全客观化,其中不能渗入一丝一毫个人的主观见解。照他们看来,史学最后可以发展到生物学、地质学同样高度的科学性。落到实践的层次,中国的"科学的史学"运动便成为以史料学为史学;在史料范围的扩大和考订的精密方面,这个运动的成绩是有目共睹的。但是其代价则是将思想的因素完全排除于历史之外;不但史家个人的主观思想不许混入史学研究之内,而且历史上已经客观存在过的抽象东西如精神、价值观之类也一律要划出史学范围之外。傅斯年在1928年发表的《历史语言研究所工作之旨趣》中说得最明白:

> 一、把些传统的或自造的"仁义礼智"和其他主观,同历史学和语言学混在一气的人,绝不是我们的同志!
>
> 二、要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样,乃是我们的同志!

这确是兰克的历史主义一派的根本见解。过了十五年(1943)傅先生为历史语言研究所的《史料与史学》写"发刊词",持论依然未变。他说:

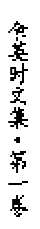
> 此中皆史学论文,而名之曰《史料与史学》者,亦自有说,本所同人之治史学,不以空论为学问,亦不以"史观"为急图,乃纯就史料以探史实也。史料有之,则可因钩稽有此知识,史料所无,则不敢臆测,亦不敢比附成式。此在中国,固为司马光以至钱大昕之治史方法,在西洋,亦为软克(按:即Ranke)、莫母森(按:即Theodor Mommsen,1817～1903)之著史立点。

傅先生所提倡的"科学的史学"是乾嘉考据和兰克的历史主义的汇流,在这里得到了确切的证明。

我在《史学、史家与时代》中复指出,就在历史主义正式进入中国史学研

究的领域之际，它在西方已开始衰落了，我的讲词中特别提到美国史学家比尔德(Charles Beard)，因为他对历史主义的攻击最力，影响也最大。其实在比尔德同时或稍早，其他史学名家如美国的贝克(Carl L. Becker)，德国的Karl Lamprecht已不断地对这一过分乐观而天真的看法展开了有力的批评。兰克一度几成为众矢之的。但这对于兰克本人而言是十分不公平的，兰克并没有把思想放逐于史学之外，而史料的审订在他只不过是史学的起点而已。我最近稍稍涉猎了若干有关兰克和历史主义的专题研究，特别是Georg G. Iggers的著作，才知道兰克在西方史学思想界拥有两个完全不同的形象。流行在美国的兰克形象是所谓"科学的史家"，这也正是兰克在中国的形象；流行在德国的兰克形象则是一个唯心史观的主要代表，他的史料分析和个别史实的考订都是支持他的唯心史观的手段。大体上说，在第二次世界大战之前，美国史学界对兰克的了解尚限于他的方法论的层次；直到德国学者流亡到美国以后，才把兰克的全貌介绍了过来，兰克史学中的哲学含义乃逐渐为人所知。兰克决不承认史学只是事实的收集，也不主张在历史中寻求规律。相反地，他认为历史的动力乃是"理念"(Ideas)，或"精神实质"(spiritual substances)，在"理念"或"精神实质"的背后则是上帝。每一时代的重要制度和伟大人物都表现那个时代的"理念"或"精神"，使之客观化为"积极的价值"(positive values)。史学的目的首先便是要把握住这些"理念"或"精神"。他自己的重要著作，如《宗教革命时代之日耳曼史》、《拉丁与日耳曼民族史，1494～1514》，以及晚年未及完成的《世界史》(只写到中古末期)巨著等都企图透过许多特殊的事象以了解其间之内在关联性，并进而窥见历史上的"趋向"(tendencies)和每一个时代的"主导理念"(leading ideas)。兰克的瑞士弟子布加特(Jacob Burckhardt)的《意大利文艺复兴之文化》便正是在这一史学理论引导之下写成的经典作品。由此可见兰克本人及其弟子便恰恰不折不扣地是"把些传统的或自造的仁义礼智和其他主观，同历史学混在一气的人"。

兰克和黑格尔一样，以国家为精神力量的表现(expression of spirituality)。但是他不赞成用抽象概念来讲历史，更反对把历史看作"理性"的辩证发展的一种过程，每一个时代都有其主导性的理念，也都有其独特的价值，因此必须具体地、如实地加以研究。他的名言说："每一个时代都直接与上



帝觌面。"(Every epoch was immediate to God.)其含义即在于此。在方法论方面,他诚然是要人研究个别的事象,要找出"什么事真正发生了"(What really had happened?);同时他也要求史家不要把自己的主观价值放射到历史研究的对象上去。他之所以强调这一点是由于他坚信史家唯有完全撇开自己的主观始能看到历史上的"理念"或"精神实质"。总的来说,兰克仍浮荡在德国唯心论的哲学主流之中,他非常注重历史上的思想因素;对他而言,把史学建设得和生物学、地质学一样,乃是不可想像的事。Cushing Strout对于19世纪末叶美国"科学的史学家"之曲解兰克曾有以下一段扼要的评论:

> 美国的史学家在"什么事真正发生了"这一号召之下集合在德国旗帜之下,但是他们所拥戴的领袖却与真正的兰克很少相似之处。兰克之从事历史研究是出于哲学的和宗教的兴趣。他喜欢讲通史而不讲狭窄的题目。照他的看法,历史事实"就其外表言之,只不过是一独特之事,但就其本质而言,则具通性,而含有意义和精神"。通观兰克一生的学术事业,他一直在努力建立一套以理念为历史之动力的理论;此种理念的基础非它,正是源自上帝的道德力量。德国唯心论的传统始终在与悍而肆的实证主义精神搏斗之中,而兰克则非常接近这个传统。但兰克的美国信徒却和他截然异趣,他们已不加批判地膜拜在科学的神龛之前。事实上他们是根据自己的形象而塑造了另外一个兰克。(见 *The Pragmatic Revolt in American History*, Carl L. Becker and Charles Beard, New Haven,1958,p.20。)

所以真正的兰克是非常注重思想的,他的精严的方法论其实是为寻求各时代的"主导理念"服务的,它本身并不是史学的终站。他论历史事实也从外表的独特性和内在的通性两个方面着眼,这正是后来柯林伍德的历史哲学的一个重要立足点。因此 Lamprecht 批评兰克,亦如近代有些哲学家批评柯氏一样,认为他的历史研究陷入了"感通了解"的神秘观念之中。兰克提倡通史,又要人从重要典章制度和伟大人物上面去捕捉每一时代的主导精神,这些都显然是和中国的史学传统相通的。但近代中国一部分史学家竟

把兰克的史学方法论和他的史学理论的中心部分割裂了，其结果是把史学研究推到兰克本人所反对的"事实主义"(factualism)的狭路上去，以章学诚所谓的"史纂"、"史考"代替了史学。

我当然不是说，因为我们要接受兰克的方法论，所以连他的德国唯心论也必须一齐搬到中国来，我只是要指出，在兰克的历史理论中，思想、精神实占据着中心的位置。他绝不是一个只考订一件件孤立的事实的人，更不是一个以史料学为史学的人。他和许多现代史学家一样，把人当作历史的中心。正唯如此，他总认为历史的真实不能由抽象的概念得之，而必须通过对"全部人生的透视"(clear contemplation of total human life)然后始把捉得定。但人生决不能限于衣、食、住、行之类有形的、客观的物质生活，思想、信仰、情感种种主观的精神上的向往，同样是真实人生的一部分。我们没有理由把历史上真实地存在过的人的主观向往排除于史学的范围之外。在史学研究中要求达到主客交融、恰如其分的境界，是极为困难的事，兰克在《拉丁与日耳曼民族史》的自序中便坦白地承认这一点。但是他仍然强调这是史学家所必当努力企攀的境界。如果我们真能适当地体会兰克的历史理论和方法，则史学的科学化只能意味着中国史学传统的更新与发扬，而不是它的终结。事实与价值之间、专精与通博之间终将趋向一种动态的平衡；而司马迁所谓"明天人之际，通古今之变，成一家之言"也将获致崭新的现代意义！

1976年6月16日余英时序于美国麻州之碧山



一个人文主义的历史观

——介绍柯林伍德的历史哲学

前　言

柯林伍德是近代英国一位极重要的哲学家，而他的《历史之观念》(*The Idea of History*)一书也是近十年来关于历史哲学的最重要的著作之一。柯氏死在1943年，这本书是其死后才出版的。不幸得很，此书竟未能完稿，柯氏死后才由他的朋友T.M.Knox编纂成篇。第一版印行于1946年，距今恰恰是十年整。全书共分五部：前四部是追溯西方历史观念发展之线索，从希腊罗马的历史学一直分析到近代科学的历史学之兴起；第五部则是柯氏自己的历史哲学，占全书三分之一强(205～334页)。本文对历史发展的部分不拟涉及，而只想把柯氏自己的历史哲学作一扼要的介绍。必须指出，柯氏这一部分较之前四部更为不完全，不过他的中心思想则已呈露得甚为明显。因之，对于一般读者，我觉得这缺陷是不重要的。

一

柯氏的历史哲学的根本特点在于他处处以人为中心，处处要将人从一般自然事物中超拔出来，以显示人在宇宙间特有之尊贵。我之所以要称他

的思想为"人文主义的历史观",其故便在此。因此,柯氏开宗明义便提出人性的问题。人性究竟是什么?人又如何了解自己的本质?柯氏并不企图解答这些问题,而是要循此线索引导出人与历史的关联。人是想知道万事万物的,当然也想知道他自己。人如对自己毫无所知,则他对于其他事物的知识也是不完全的。因此人必须有自知之明。人对于自我的了解可以分成两方面来说:一是他的肉体,一是他的精神。关于前者,我们已有了解剖学与生理学,关于后者我们也有心理学。但是这些却都不能真正地帮助我们了解自己。解剖学与生理学中所处理的"人"事实上只是自然物体,固无须讨论,而心理学的研究对象也不过是人的情感、感觉、情绪等感性方面的问题。我们都知道人类最可尊贵的本质乃是理性而非感性;同时感性并非人所独有的,在感性方面人与其他动物相同之处甚多。只有理性才是人与禽兽的分野之所在。所以西方古代哲学中即已有了"人是理性的动物"之观念;中国思想在先秦时亦已明白透露出人性有异于禽兽之处。其后的宋明理学强调天理与人欲之分:天理相当于我们所谓的理性,人欲则相当于我们所谓的感性。

对于人性的探求,17、18世纪的哲学家自洛克、休谟、雷德(Thomas Reid [1710~1796]著 *Inquiry into the Human Mind*, 1764)以降均特别着力。但他们因深受当时自然科学的原理与方法的影响,故产生了通过自然科学的研究可以了解人性之错觉;雷德于此则持论尤为极端。这一系统对于人性的探求最后是完全失败了。由于此一失败,遂使得有一部分人如格罗特(John Grote)认为人类根本不可能了解自己的本性。另一方面,心理学家则以为上述那些思想家的研究尚不够科学,因为那时的心理学仍在幼稚的阶段,不能提供足够的科学基础。柯林伍德不同意心理学家的意见,因为即使在今天,心理学仍无法解答"人性究竟是什么"的问题。在柯氏看来,人性研究的破产,其唯一的解释便是由于那些思想家犯了方法论上的错误:他们将自然科学的方法运用到它不能也不应运用的人类身上。

前面说过,柯氏并不想对人性问题提出任何直截了当的答案。他不过欲借此以引出他自己的历史哲学而已!他指出今日学术世界与17世纪时有一极显著的差别:17世纪正是物理学刚刚兴起的时代,而近代的历史概念则仍未出现。诚然,正如E. Bréhier在其《哲学与历史》(*Philosophy and His-*

tory,1936)中所说的,17 世纪笛卡尔的哲学精神已同时蕴育出近代的历史批评(historical criticism)。然而一种具有批评性与建设性的近代历史概念则直到19 世纪才逐渐建立起来。这种新史学在范围上包括了整个人类的过去,在方法上则是对一切文字与非文字的史料加以批判地分析与解释,以重建人类的过去。就此种意义说,新史学的内涵至今仍未能全幅展开。我们于此所当注意的是:今天历史所占据的地位实与洛克时代的物理学相似。17、18 世纪时物理学的辉煌成就曾使得一部分唯物论者相信一切实在(reality)都是物理的,同样,今天也有许多人认为历史的方法可以适用于任何知识问题。柯氏当然不赞成如此过分地夸张历史学的功能,但也承认其中有一点真实性,那就是历史学是人类自我了解的唯一正确途径。过去研究人性之所以没有效果系由于错用了自然科学的方法,因为那是一条注定了走不通的路。洛克在叙述他研究人性的方法时曾说他用的是"历史的、普通的方法"。洛克说此话时,其意义甚为含混。休谟继承其衣钵,则表现出他们所用的方法实际上乃是物理科学的。可是若就我们今天对于"历史的方法"的了解来说,则无论洛克的本意究竟何指,他这句话都是正确的。

二

但是若真要确定历史学是研究人性的不二法门,我们必先肯定历史是人类所独有。在一般人心目中,历史似乎与变迁(change)有密切的关系;而自 Heraclitus 与 Plato 以来,思想家都已承认自然世界与人文世界是在不断变迁之中的。既然如此,我们又如何能找出这二者之间的差别呢?根据旧的说法,变迁与历史二者本不相同。因为自然事物都有其根本不变之定型在,其变迁者仅为一时的表征而已。至于人事(human affairs)18 世纪历史学已证明并没有此类的定型。古希腊的城邦,中古的封建制度,或近代资本主义的工业都只是某一时代的特征,而非永远不变的理想。特定形式的变动不居遂被视为人类生活的一个特性;黑格尔并因此而说自然界根本没有历史。可是自从进化论兴起之后,生物学、地质学、天文学各方面都起了绝大的变化,科学家已证明自然界的一切也同样没有不变的特定型式。近代

哲人如柏格森(M. Bergson)、亚历山大(S. Alexander)、怀德海(A. N. Whitehead)等更进一步把这种自然的进化观念发挥得淋漓尽致,而历史过程与自然过程之间的界线遂亦泯没若不可复辨。我们于此倘欲重申历史为人类所独有之说,则必须再对历史之含义加以反省。

柯林伍德在这一点上便表现出他以明快手法解决疑难的智慧。他认为历史家在研讨任何过去的事件时,对于该事件都采取外在性与内在性(the outside and the inside)的两面看法。所谓"外在性"便是一事件的物质状态,如陈胜吴广与戍卒等起事于大泽乡,李世民于玄武门剪除建成元吉之势力等;"内在性"则是一事件中人之思想状态,如王安石变法时代新旧两党对于新政看法之冲突,戊戌政变时代维新派与清朝旧臣在思想上的矛盾。历史家决不能只注意一方面,而必须双方兼顾。因此柯氏认为历史家所探讨的不是单纯的事件(即只有外在性而无内在性),而是行动(actions),行动是一事件的外在性与内在性的统一。历史家不妨先从发现外在事件入手,但他决不能停留于此。他的思想必须深入该行动之中,以了解历史人物的思想状态。于此,我们便可看出自然科学与史学的根本差异之所在。因为在自然过程之中,我们只看到一件件的"事"(event),换言之,它仅有外在性而无内在性。科学家于观察现象时,是要找出此一"事"与彼一"事"之间的关系,并把它们纳于一种自然法则或一般公式之下。凡此种种都是外在性的。历史家则不然,他在研究历史事件时必须深入当时人们的思想之中,否则他便无法了解该事件。举例言之,如果我们只知道陈胜吴广于秦二世元年在大泽乡起义这一表面现象,而对起义者对秦代政治的心理反应以及秦始皇的政策等毫无所知,那么我们决不能说已懂得这个事件。而陈胜吴广、大泽乡、秦二世元年、揭竿而起……这一连串的外在事象之间的关联也就变成不可理解了。所以当历史家真正知道了某一事件的发生时,他同时便已知道它何以会发生了。历史学虽亦常用"原因"(cause)一词,而其意义则与自然科学中所用者迥然有别。[1]由于自然过程仅为事件的过程,而历史的过程则是行动的过程,换言之,即有其包括了思想过程的内在面,所以历史家所真正寻求的乃是这些思想的过程(process of thought)。据此,柯氏推演出一项最著名的原则:"一切历史都是思想的历史。"[2]

必须说明,柯氏所谓"一切历史都是思想的历史"(All history is the his-

tory of thought)并不是否定历史进程中的种种物质基础。浅薄的唯物论者乍见此语必不免大惊失色，继之则必将痛诋柯氏为“盲目的唯心论者”。诚然，近来历史哲学家们确把柯氏归于唯心论者的阵营之中。但是这种所谓唯心论或唯心史观并不含有丝毫抹杀客观的物质世界之意。盖柯氏所谓“历史”系专指人的文化成就而言，而人之所以能有文化成就则在于其具备了物质基础之外，同时复有其独特的心灵与思想。在此种意义上，只有思想才可对人类历史有代表性。所以柯氏说，人虽不是动物中唯一能思想者，但却显然是所有动物中能思想得更多者。人与禽兽之区别既明，则何以人类独有历史(文化)之故亦显。如果我们一定要说其他动物或自然世界也都有其“历史”(变迁)，我们也必须了解，这种“历史”与柯氏心目中的历史，在意义上完全不同。不仅此也，柯氏并进而指出即使是人类的活动也并不都是历史学的主题。依他的看法，凡是人的动物本性、行动与物质欲望等所决定的人类行为都是“非历史的”(non-historical)，因为这些只是一种自然的过程。[5] 此所以历史家关心的并不是饮食男女这类简单的事实，而是人类思想所创造出来以安顿饮食男女等欲望的种种社会习惯的架构。

三

历史家所研究的既为历史文化的过程，而历史过程之根本意义则在于有人的思想贯穿其间，归根结底历史家是最关心思想的。就此种意义说，历史之事件也都是思想的外在表现。[1] 这样我们就可与本文一开头时所讨论的人性问题联系起来了。我们已了解到用自然科学的方法研究人性是一条走不通的路，因而我们必须掉转方向以诉诸历史的方法，因为我们已经证明历史乃是以人的思想为中心的学问。那么我们究竟怎样才能从历史研究中发现人性呢？历史家于此必须具备一项基本条件：即能够重新设身处地去体会古人的思想。中国旧词中有所谓“将你心，换我心，方知相忆深”之句，正是历史家的基本特征之一。这也就是西人常说的“同情地了解”。但是这里有一矛盾之点须先加辩明：我们都知道，历史是过去的事，每一事件都发生在一特定的时间之内，那么我们生在千百年后的人是否可能重新体会古人

的思境呢？如果可能的话，则历史似乎不是过去的事，依然与现在密切相关的了。关于这一点，据柯林伍德的解答，是似矛盾而实属完全可能的。盖我们所谓之历史，事实上乃是人类文化的日积月累之过程，其中每一项新的增添都有其永恒存在的一面。就其永恒的一面说，历史事件或历史的思想同时又是超时间的。历史事件当然也有其受时间与空间限制的一面，但这一面对于人类文化的永恒性来说，并不是很重要的，甚至可以说是无关紧要的。试举例以解释之。孔子在川上，喟然而叹曰："逝者如斯夫！不舍昼夜。"我们知道，孔子在这里所表现的思想是对于人事流变的感慨。（按：后儒解注颇多穿凿附会者，兹不论。）这种思想以及产生此思想的情境，显然是千百年后的我们所能体验出来的。至于此"川"究竟是哪一个"川"，孔子的慨叹究竟发生在什么时候，虽亦不妨为历史家考证的对象，但这究竟是无关紧要的。我们离开这种特定的时空仍然可以重新体验孔子的思想并重构当时的情景。在这里，历史的过去与现在之间实有一条可以通达之路。否则我们将无从认识过去。尤有进者，这种"将你心，换我心"的方法同时也是人与人之间相互了解的一个锁钥。即使对于自己来说，一个人在追想他十年之前的某种思想时也必须以今日之我设身处地而体验十年前之我的种种思路与意境。由此看来，洛克所谓"历史的、普通的方法"确是人对于自己思想进行了解的唯一道路。由于这种方法在历史学中发现得特别完整，所以柯林伍德遂认为我们关于思想的一切知识都是历史的知识（all knowledge of mind is historical）。但是我们于此必须先对精神科学（mental science）或心理学的挑战有所解答。心理学是号称研究人的头脑（mind）的科学，如果历史学可以包办人的思想并因而解答人性的问题，那么心理学的对象究竟何在呢？也许有人会把头脑的研究分为两橛：一是它的结构，一是它的功能；因而以前者为心理学的范围，以后者归诸史学。事实上这是根本不可能的。心理学家所常说的"精神机构"（mental mechanisms）并不是指着头脑的结构而是指着它的功能说的。而且这种分类法之错误根本还在于以人的头脑与机器等量齐观。机器可以很明显地分为静止与动作两个阶段，所以它的结构与功能也可以被分辨得出来，而后者则完全为前者所决定。因之，对于机器来说，无论它在静止或动作时，我们都能同样地加以研究。但对于人的头脑，问题却不如此简单了。首先我们就无法想像头脑可以有什么绝对静止

的状态，故心理学家研究人的头脑时决无法以其静止状态为起点。而另一方面，机器的结构与功能又是合一的：盖任何机器都是为某种特定的功能而制造的，当它在动作时我们固更易观察到它的功能的性质，即使它在静止时，我们也一样可以由它的结构中认识它的特殊功能之所在。但头脑却不然，它并非根据某种特定需要而制造出来的，在某种意义上，我们根本不能肯定头脑究竟有什么功能。头脑是自然如此的，也是自然有此种种活动的。休谟认为世间并无任何"精神实质"(spiritual substance)的存在，正是此意。

企图把"精神科学"变成与自然科学同类的人总是先要给人性找出某些一定的规律，然后再根据此种不变的规律去了解人性。这样一来，他们便以为可以跳出历史学的范围，而另有其"科学"的基础了。其实这完全是无根之谈。任何对于人性的研究都离不开人的行为，而人的行为则不能不在相当程度内受时间的限制，换言之，即多少具有历史性。我们承认，人的行为，在一定的限度内是会重复的。这是因为人的思想在相同的情境之中常作相近似的活动。因此我们可以在封建社会的贵族阶层中发现到某一类型的言行，在农民阶层中又发现另一类型的言行。可是任何社会秩序都是历史的事实，都不可避免地要随着时代变迁，问题只是迟与早而已。积极的"人性科学"既然以寻求此种行为重复的划一性为职志，那么，即使我们能在某一历史时期内综合出若干有效的规律，这类规律的有效性也显然无法持久。由此我们可以了解到，"人性科学"不可能跳出历史的范围。

虽然人性的研究不能不诉诸历史学，我们终得给精神科学或心理学安排一个适当的工作范围。我们自然不能武断地抹杀心理学在学术天地中的位置。过去心理学曾宣称要研究人的理性，研究人的精神自我(moral self)，我们认为这是一种错误，错在混历史过程于自然过程之中。有人也许要问，心理学如果退出了理性与精神的园地之后，会不会只成了生理学的一个分支，专以研究肌肉与神经的运动为职责了呢？柯林伍德的答案是否定的。他指出心理学另有其特殊的研究对象在，那便是人的头脑中非理性的部分。依照旧的分类法，人的头脑中理性的部分是 spirit，而非理性的部分则是 psyche 或 soul。心理学的对象是后者而非前者 此种非理性的成分乃是存在于我们内部的盲目力量与活动：它亦是人的生命的一部分，但却不在历史过程之中。它是感觉而非思考，是情感而非冥想，是欲望而非意志，但这并

不是说，此种非理性的成分毫不重要；相反地，它构成了一种精神的外衣，使理性可以存在于其中。它虽不是理性的一部分，但却是我们理性生活的基础。理性可以发现它，但是研究它并不即等于研究理性之自身。对于非理性成分的研究可以有助于健康的理性生活之培育，俾使理性得以发挥其应有的功能——自觉地创造它自己的历史生命！

四

以上是柯林伍德从人性的观点看历史所得出的结论。柯氏虽然极力强调人的地位，但他并不是历史的玄学论者。相反地，他倒积极地接受了近代科学的历史学之传统。为了说明这一点，我愿意更进一步介绍他关于"历史的想像"(Historical imagination)与"历史的证据"(Historical evidence)两个题目的讨论。

柯氏一方面力求历史学从一般自然科学的束缚中解放出来，另一方面则仍承认在有一点上历史学与自然科学是相同的：历史学也是一种推理的知识(inferential or reasoned knowledge)。但也有不同之处，科学的推理是抽象的、普遍的，它无所不在而又无所在，存在于所有时间之内而又不存在于任何时间之内；历史的推理则是具体的、个别的，有其一定的时间与空间的限制。由于历史学的对象与自然科学不同，而运用推理则一，因此我们可以说，历史学乃是对于种种具体而又变动不居的对象全幅地加以推理的知识。(It is wholly a reasoned knowledge of what is transient and concrete.)

在常识上，一般人常易以记忆与权威为历史学的主要内容。此所谓权威盖即指以前史家的历史著述而言，柯氏首先就要打破这种错误的观念，坚谓我们研究历史不可接受权威的现成论述(ready-made statements)。但这并不是说，一个初研究历史的学生，一开始就否定一切史学权威，而唯其私臆是逞。这只是说，一个欲成专门之业的史家必须具有批评的精神，不为权威所慑，而后始能根据他自己治史之心得重建历史的面貌。因此，权威实是相对于治史者的能力而言：对于初学者权威确是权威，对于成一家之言者权威便不再是权威，而成为他立论的证据了。然而我们若真想在史学上有所

建树，除了批评精神之外，得具有建设的能力(constructive power)，这就是柯氏所说的“历史的想像”。

柯氏说，历史的重构事实上也就是一种添改的行为(act of interpolation)，不过这并不是随意乱改历史，而系完全建基于历史的良知之上[5]。这种添改具有两个特征，须加解说。第一，它决不是武断的或任性的，而是必需的，或用康德的话来说，是先验的(a priori)。当然，这种添改不能没有一个限度。举例来说，我们如要写三国史，我们必须根据陈寿的《三国志》与裴松之的注，再佐以其他种种史料，用自己的话重新叙述这一段史事的始末。在叙述时我们势必要加上自己的看法，因为如果我们自己一点新意没有，只是重复陈寿、裴松之的语句，我们就根本无须重写三国史了。如果别有所见，则当然得根据自己认为是心安理得的种种证据重构当时的国际关系以及局势之演变。在这样做时，我们就不可避免地要加上一些自己的话，以使整个叙述可以构成一幅历史的景象。所以这种添加乃是必需的，否则历史的叙述便无法存在。但是这种添加却是有限度的，限度的标准便在于证据充分与否。如果我们漫无止境地幻想，则这种叙述虽可以变得极其详细，然而却不是历史的叙述，而流为历史小说了。此所以罗贯中的《三国演义》尽管在大的关键上不甚违背历史事实，却从来没有人把它当作历史著述也。第二，它乃是一种想像，这与上一点是密切相连的。所谓想像，也就是把许多孤立而相关的证据联系起来，想像其间究竟发生过什么事。试举例以明之。如果我们读通鉴，发现吴起为楚相而有变法之事，楚国因之而强，秦孝公用商鞅变法而秦亦强，韩昭侯相申不害，又“国治兵强”，我们便很有理由想像当时各国均须变法以自强，故变法运动不是偶然的，实具有相当的普遍性。这样的想像其接近历史的真相是不容怀疑的，但这样我们实已添加了自己的话。事实上我们的想像面比以上所说的还大得多，为节省篇幅起见，此处只好从略。于此可见，对于良史之才，历史的证据只构成了一些“点”，他必须更进一步地根据这些“点”而张开想像的网面。我们实可以说，在不违背证据的情形下，愈能将想像之网面张得大的人便愈表现出为具有良史之才。

柯氏结合以上所说的两点，而称此一“添改的行为”作“先验的想像”(a priori imagination)。英国史家麦考莱(Macaulay)在他的《论历史》(*Essay on*

History)一文中曾说:"一个完美的历史家必须具有足够的想像力以装饰他的叙事,并使之构成画面。"麦氏之说虽是,却仍嫌其低估了历史想像的价值。盖历史的想像,其作用绝不止于装潢门面,更重要的乃是树立间架;只有在历史间架已经构成之后,我们才能开始装潢门面的工作。我们如此强调想像的作用也许会引起有些人的反对,他们会说我们太着重了历史的建设(historical construction)而忽略了历史的批评(historical criticism,按即广义的历史考据)。这样写出来的历史将失去了科学性。对于这样的质难,我们可以作如下的答复:历史的批评与建设并不能截然分开,我们在治史过程中一方面固须随时随地运用批评精神以解脱权威的束缚,而建立自己想像的历史景象。另一方面亦须依赖此"先验的想像"以重构完整的历史间架,而后一切批评始得各有其安顿之所,不致流为无的之矢。具有批评精神的历史家当然是要发掘并订正一切历史记载中的伪误。但他之所以能如此做,则正是因为他的脑海中已有了由历史证据引导出来的一幅有条理而又连续不断的图画,否则他将无从定其是非。由此可见,先验的想像不仅完成了历史建设的工作,同时也提供了历史批评的方法。柯氏为了澄清历史的想像与一般文学艺术上的想像之间的关系,特提出了三项限制如下:第一,历史的想像必须有特定时间与地点;第二,所有的历史都必须自相统贯,不能前后矛盾;第三,这是最重要的一点,即历史家所构成的历史景象必须获得证据的支持。无证据可依之景象,无论其如何生动,都是虚构(fiction),也许有艺术上之价值,但绝无史学上之价值。有此三点限制,则历史的想像不仅不会出什么毛病,而且实为历史学所迫切需要的了。[2]

五

在最后这一节里,我们要介绍一下柯氏对史学的科学性的解释。柯氏在上面所触及的种种问题中,其论点在表面看来似乎颇与一般颂扬"科学的历史学"者有异,这可能使浅见者流误认柯氏是反对近代史学科学化的传统的人。事实上,如果我们的理解不太离谱的话,柯氏倒是科学的史学之积极维护者。

英国一位大史家贝利(Bury)曾说过:"历史乃是一种科学;一点不少,一点也不多。"在柯氏看来,历史确是一种科学,一点也不少,但却比较多一点。如果科学的含义是指着"自然科学"而言的话,那么我们可说历史并不是"科学"。可是在欧洲语言的传统里,"科学"一词是从希腊文译为拉丁文的,拉丁文的 scientia 之本义则是"有组织的知识体系"(organized body of knowledge)。就此种意义说,历史的确不折不扣地是一种科学。那么所谓比科学还多一点是什么意思呢?道理也很简单,因为任何一门学问都不仅仅是"有组织的"而已,而皆有其特殊的组织方式。历史自然也不能例外。历史之为一种有组织的知识实与自然科学无异:自然科学家在组织其特殊的知识时能够采取直接观察自然现象之发生的办法,或者将自然现象控制在一定的试验室的情况之下发生;而历史事件之了解既非史家所能由直接观察中得之,其发生之情况尤无从加以控制,故其组织与一般自然科学不同实属显而易见的事。诚然,历史学与其他自然科学一样,其正当的思想程序都是推想的。但是尽管它们的组织程序相同,它们在始点与终点上却完全两样。自然科学通常总是从假设(assumption)开始的,有如:"假设 ABC 是一三角,而 AB=AC。"历史的始点则非假设而是事实,历史家从史料中观察得来的事实。终点亦不同,自然科学所获得的结论是超越时空的限制的,历史研究的结论则必有其一定的时间与空间。由于历史学与自然科学在始点与终点都不相同,因此它们的组织就不能不各异。故历史学虽是一种科学,却是一特殊种类的科学。

历史是一种有组织的学问,此点已无可疑;说历史是有组织的学问也就等于说它是一种推理的学问,因为二者的含义相同,只是说法互异而已。但各种不同的科学都有其特殊的组织方式,因此我们也就必须承认每一专门的科学便有一不同的推理[7]。就这一点说,历史学当然也有它一套独特的历史推理(historical inference)。历史学既为一独特的科学,则历史家之必须具有独立自主的精神亦遂无可置疑。所以历史家决不能被任何人牵着鼻子走,而当自作主张,换言之,即遵循其独特的历史推理,在历史推理之中,根本的关键便在于证据之有无及对于证据之了解。一般人不明白这一点,故常对历史有所误解。有人以为历史便是记忆(memory),因而不能分别见闻录的作品与历史著作之间的差异。其实记忆是无组织的,并且也无任何证

据，决不能与历史混为一谈。又有人以为历史即是一种见证(testimony)，亦属大谬不然。见证乃是别人对于问题的现成答案；历史家如被动地接受别人现成的答案，则根本失去了独立自主的精神，更何成其为学问？不但普通的见证与历史有别，即使是历史学权威的见证亦非历史家所能接受。为什么呢？因为接受以前权威的见证实是接受权威的现成论述之另一说法，这种错误前文已略有解说，此不具论。接受见证也可以是一种知识，但决不是历史的知识或科学的知识，盖其间没有历史家自己的推理与组织存在也。如果历史家接受前人的见证而出于自己重行组织与推理而又用证据以加强之的方式，则他已经不是接受见证了。在此情形下，见证既不复为见证，而权威亦不再是权威，只是他自己立论的证据之一而已！唯有建筑在证据基础之上而获得的知识才是真正的历史知识！

基于这种认识，柯氏遂对“剪贴”派的史学大加攻击。他以“剪贴”(scissors-and-paste)派之史学只是集合各种权威的见证而已，根本不符合科学的必需条件。但这种史学方法自古希腊罗马以迄中古，一直统治着西方的史学界，直到近代科学的历史学兴起，它的势力才逐渐消退。17 世纪以后，由于自然科学的冲击，史学批评开始抬头，“剪贴”的史学遂起了根本变化。在这个发展中，有两大关于史学方法的运动值得指出：一、史家已不盲目地信仰权威，而知对各种不同的权威著作加以有系统的检讨，俾决定它们之间的相对可靠性，尤其是如何建立决定此种可靠性的原则。二、历史的基础已从文献扩大至非文字的史料之运用。其中特别是第一点的功绩最著，它在史学方法上打倒了“权威”的观念；从此权威便失去了以往的声势，而仅仅降低为“史料”(sources)了。但“剪贴”派史学并没有因此而立即垮台。此后的“剪贴”派史学家虽不再盲目地接受一切权威的见证，但他们对现成的陈述的态度却依然是接受性的(receptive)。所不同者，以前是接受所有的权威，现在是接受某一家权威罢了。“剪贴”派史家运用史学批评的结果遂对于一切史料都采取一种二分法的态度：这史料所说是真的，还是假的呢？若是真的他们就接受之，若是假的便抛之废纸篓中。

到了 19 世纪，历史家已逐渐领悟到此种二分法的谬误。这里我们必须提到 18 世纪意大利的历史家魏柯(Vico)。根据魏柯的看法，我们不能仅仅判别一个文件所述者为真为伪，更重要的是去了解它究竟代表些什么意思，

即使他的话是不可信的，我们也要更进一步地追问它何以不可信。这真是历史方法论中极重要的一个变化，由于这一变化，历史学才跳出了旧的“剪贴”派的窠臼，而进入科学的史学之新阶段。

科学的历史家脑子里充满了问题，在他追询问题的时候，由于他同时又有了通盘的了解，所以他差不多已有把握答复他的问题。会不会问问题又是判断一个历史家优劣的重要标准。中国古人所谓善疑方是会学，其义正相通，但我们不能把“疑”字解为漫无标准的怀疑。英哲培根常说：自然科学家必须设法使自然成为问题。在这句话里，培根有两种含义：一、科学家必须采取主动以决定他所要知道的对象究竟为何，并在他自己的头脑中形成问题；第二，他必须想出方法使自然答复问题而自然亦无法再缄其口。科学家这种对付自然的态度与历史家所当施之于史料者正复相同。“剪贴”派史家读史籍时抱着一种尊重的态度，被动地听取权威的意见。即使在历史批评兴起之后，权威业已变成了史料，而这一派史家的根本态度仍没有改变。科学的历史家虽与“剪贴”派史家所读之书相同，但他们读书的精神却是“培根式”的。换言之，他们并不对旧籍中所记载之内容抱一尊敬的态度，相反地，他们将种种痛楚施诸其身，使它必须解答他们所需要的问题。（当然，这是指有成就的历史家而言，并不是说初学者亦可如此，前文已言及之。为恐引起误会，特加说明于此。）前面说过，历史的推理系以证据为其最重要的关键所在。因此历史家在问问题的时候，便处处离不开证据。他的问题有无获得完满的解答端视他时所运用的证据是否充分。故在历史学中，问题与证据乃是互相关联的（correlative）。那么什么才是历史证据呢？当历史家问问题的时候他如何去寻找与该问题有关的证据呢？对于“剪贴”派的史家，这些问题的确困扰之至，无从解答。因为这一派史家已惯于接受现成的结论，即使在接受了历史批评的洗礼之后，他们也不过是对史料采取了真或伪的二分法，如果凭空提出一个问题让他们解答，他们必然会手足无措。一切史料都可能是证据；除非我们翻遍所有的史料，我们将无法知道解答此问题的证据何在。[8] 但是对于有训练的科学的历史家，这些问题根本不存在。科学的历史家处处自动自发地追寻问题，他们读史时自己心中早已有一条线索在，所以他们决不会空发问题，他们每发一问必已大体上知道向何处去寻他们所需要的证据。因此尽管史料浩如烟海，科学的历史家都不会迷失

于其中。"先验的想像力"和"培根式"的史学方法便是最有效的指南针，可以把他们引导出大雾迷漫的历史海洋，走向他们所要前往的目的地![5] 最后还有一些小问题应当附带提一提，以为本节之结束。第一，"剪贴"派历史家由于接受了历史批评而将"权威"改为"史料"，此原为历史学中一大进步，无可置疑。但据柯氏的意见，"史料"一词仍含有"现成"(ready-made)之义。盖"剪贴"派史家所以从权威之现成论证为自己治史之始点，故视旧籍为"史料"；科学的历史家既不从前人的现成结论出发，则于旧籍不应更以"史料"一词称之，而当改为"证据"。第二，"剪贴"派史家比较注重"文字的史料"，而颇轻视"非文字的史料"，最后迫不得已则又认为"非文字的史料"最多只能辅助"文字的史料"，不足以取而代之。在科学的历史家看来，一切史料无论是文字的或非文字的都可以是历史的证据，其间并无轩轾可言。推其所以致异之由，则仍在于剪贴派史家系从现成结论出发，故只能诉之于"文字的史料"；而科学派史家视一切史料为证据，无须依附于任何现成的结论，故一切性质之史料都可以用为其立论之证据。这一点也是新旧的史学交替之际之重要争端，不可不知；至于两派态度孰正孰误，读者当能自察得之，不待作者更下判断也!

后　语

本文为介绍柯林伍德的历史哲学之作。在这篇介绍文章中，我只能钩玄勒要地叙述柯氏若干主要的观点，挂一漏万，盖所不免。必须说明的是，这篇文字虽为介绍，却非节译或单纯的摘要。为了符合中国读者的兴趣，我除了于举例时一概引用中国史实外，同时还处处针对着近代中国史学中的种种问题而加以注释。就本文言，我也并没有十分依照原书的次序，因为我自己对书中观念的取舍另有标准在，根本无法牵就原文，这是要请读者原谅的。最初我的打算只是节译，所以预计一星期即可写成。不料动手之后忽然改变初衷，觉得非彻底用我自己的话重新写过不可。这样一来，逼得只好再将原书反复咀嚼了三四遍，其间屡作屡辍，时间差不多拖到一个月，真非始料所及。就文字方面说，我的介绍可以说是最不忠实的，不过就思想本身

说我确已尽了力求忠实的能事。但这绝不是说,我的重述一点错误都没有,也许错误依然很多。若果如此,那完全是由于我对它的理解不够成熟之所致。将来若有机会我很愿意把全书逐字逐句地翻译过来,以补本文之不足,如果任何有志之士肯担任这一有意义的工作,那更是我所焚香祈祷的事!

注 释

[1] 此点牵涉到历史学的语言问题。近数年来历史哲学家颇有讨论历史学中所用之语言究竟应否自成一类者。而"原因"一词所引起之争辩尤多。英人 Patrick Gardiner 著 *The Nature of Historical Explanation*(1952)一书对此类问题有详细的检讨,然非本文所能及。又按:柯氏把史学与自然科学划分得太斩截,完全拒绝历史的解释中可以吸收自然科学的成果。这一点已引起同情他的基本立场的人之不满。见 Alan Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 203。

[2] 此原则亦非柯氏所自创,而实上承黑格尔之余绪。柯氏于此书第三部论黑格尔时也承认黑氏《历史哲学》一书中的方法系"基于一切历史都是思想的历史之原则。这原则不仅正当,而且由于他所处理的主题是最纯粹的思想,即哲学思想,故获得了辉煌的成功"。(120~121 页)黑氏以外,柯氏此说也直接从克罗齐(Benedetto Groce)转手。克氏的名言是"历史是现代史"(History is contemporary history),其含义与柯氏之说亦近。早在 1921 年柯氏即曾为文讨论 Croce 的 *History: Its Theory and Practice* 一书题曰:"Croce's Philosophy of History"现收入 William Debbins 所编的 R. G. Collingwood, *Essays in the Philosophy of History*, University of Texas Press, Austin, 1965, pp. 3~22。柯氏一方面虽有承袭黑格尔及克罗齐之处,但另一方面则赋予此一观念以新的含义,殊未可与黑、克两氏等量齐观。因此近来批评此一观念的学者都把它归之于柯氏,而不更上溯至黑格尔和克罗齐了。如 W. H. Walsh 在其 *An Introduction to Philosophy of History*(1951)的第三章第一节中即认柯氏所用 thought 一字之含义不清;H. A. Hodges 在 *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*(1952)中亦谓柯氏对"思想"的估价过高(335 页)。关于对柯氏之种种批评,因超出介绍的范围,不能涉及。幸读者谅之。

[3] 柯氏此语系就一般常态的历史发展而言的,颇能道破人与禽兽、文明与野蛮的真正分际之所在。但亦有自然过程与历史过程相混同者值得特别解说一下。中国旧史中常用关于种种自然灾害与变征之记载者,而班孟坚撰《汉书》首有《五行志》之作,其所记者则皆属自然过程,本与人之思想无涉。西方亦然。西方中古时史学家因深受占星学(Astrology——以天象说人事者)之影响,故编年史家(Chroniclers)亦对流星与日月食之类的

事详加记载，且将天灾与人祸联系起来。一般人至于相信水、旱、瘟疫、地震、饥荒等均为上帝不乐之表现。甚且有根据天灾预言朝代之兴亡者。中西史学在这一点上真可谓有不谋而合之处，而其吻合之程度尤属惊人。此类自然过程就现代史学观点言自与历史完全无关，更不会有历史家再加以记载了。然而中国的"五行志"与西洋的编年史关于这些自然现象的记载则仍不失为近代史家研究的对象，其故究竟何在呢？若就柯氏的历史哲学解释之，乃因此类事件之本身尽管毫无史料价值，而此类记载却含有当时一般人对于灾异的见解，换言之，即仍然有人的思想在其间，所以还可以是（也必须是）人类历史的一部分，此为自然过程与历史过程相混同之一特例，因恐读者对柯氏的自然与历史之分别不甚明了或误解其"一切历史都是思想的历史"一语之意义，故特举此一例而略加注释之。幸读者察焉！

[4] 中国史学自始即重思想，孔子著《春秋》之有微言大义，亦当从此种观点解释之，王介甫常讥为"断烂朝报"，是其不识史耳！孔子自曰："其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣！"此所谓"义"即柯氏所谓"思想"也。章实斋常曰："夫事即后世考据家之所尚也，文即后世词章家之所重也。然夫子所取不在彼而在此，则史家著述之道，岂可不求义意所归乎？"（《文史通义》卷五）亦与柯氏之说相发明焉！

[5] Historical conscience 本当译为"史德"，惜章学诚史德之说掺杂了许多传统政治伦理的陈旧观念，一唯"不背于名教"之"心术"是尚，不宜与柯氏之言相比较，故直译为"历史的良知"。然吾人须知，史德确为史家不可或缺之要件，在新史学中"史德"之内涵当如柯氏之说，不宜再以章氏之解为依归也。

[6] 历史想像实为历史家不可或缺的要素。盖历史材料无论其为器物或文字都是有限的，其本身不能单独地显现出历史的全貌，而史家之所以能在有限的遗迹之中讲出古史之大体情形者，端在其具有此种想像力。故西洋史学家可以根据 Crete 岛上所发现的 Palace of Cnossus 以及其他器物之类说明古希腊文化之起源及其与古代近东文化之关系。大抵史料仅为骨骼，而史家之想像则其血肉也。中国史学自司马迁以降便多有领悟及此者，此可自史记中所透露出的"想像"痕迹推而知之，如《孔子世家》太史公曰："《诗》有之："高山仰止，景行行止。"虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家；余祗回留之不能去云。"又《屈原贾生列传》太史公曰："余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志。适长沙，观屈原所自沈渊，未尝不垂涕，想见其为人。"这都是司马迁曾自觉地运用其"历史之想像"的明证。

[7] 关于推想的问题并非我个人的臆说，柯氏对此本有冗长的解释。其言甚辨。但为节省篇幅起见，只好略去，希读者谅之。

[8] 中国近代史学方法一方面承清代汉学之旧，一方面也接受了近代西方的"科学方法"。从后一方面，我们尚可看出西方"剪贴"派史学之遗迹，说来甚为有趣。原来西方

"剪贴派"史学之衰亡还是很近的事。最初介绍西方史学方法至中国的人们虽亦约略地领悟到"培根式"的科学精神的重要性，根本上却未能摆脱"剪贴派"的残留影响。所以他们于史料之真伪辨之最严，于史料之搜集亦最为用力，傅孟真至有"上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西"之口号。他们虽然扩大了史料的范围，但在史料的运用上却未能达完全科学化之境。他们仅了解旧籍真伪之辨与夫新材料之搜罗为无上的重要，而不甚能通过"先验的想像"以变无用的死材料为有用的活材料。不过一般地说，他们对中国史学之科学化是有功的，他们的疏略之处主要是受了时代的限制。我在此所说，其用意并不在苛责前贤，而是希望今后的史学家如何能够在过去的基础上跨进一步，以完成中国史学之科学化过程耳！

[9] 本节论西方剪贴派史学之源远流长，很自然地使我们联想到中国史学之发达远较西方为早。孔子《春秋》之笔削、太史公之成一家之言皆已超出"剪贴派"史学远矣！章实斋《文史通义》一书之论史部分尤为集中国史学理论精华之大成，其言颇有与西方近代之科学的历史学相合处，兹略征引数条，以备好学深思之士之参证焉！《申郑》论通史云：

"郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨，不徒以词采为文、考据为学也。于是遂欲匡正史迁，益以博雅；贬损班固，讥其因袭；而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁。盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也！"

其论通史之远源则云：

"史之大原，本乎《春秋》；《春秋》之义，昭乎笔削；笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子'义则窃取'之旨观之，固然纲纪天人，推明大道。所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。"（《答客问上》）

此段所言与柯氏之说尤多相契之处，至可玩味。其论通史与"剪贴"派史学之差别曰：

"史书因袭相沿，无妨并见。专门之业，别具心裁，不嫌貌似也。剿袭讲义，沿习久而本旨已非；摘比典故，原书出处讹莫掩。记诵之陋，漫无家法，易为剽窃也。然而专门之精，与剽窃之陋，其相判也，盖在几希之间。"（《释通》）

又说：

"整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考。皆非史学。"（《浙东学术》）

其专门批评"剪贴"派史学则云：

"子长、孟坚氏不作，而专门之史学衰。陈、范（按指陈寿与范晔。——引者）而下，或得或失，粗足名家。至唐人开局设监，整齐晋隋故事，亦名其书为一史；而学者误承流别，不复辨正其体，于是古人著书之旨，晦而不明。至于辞章家舒其文辞，记诵家精其考核，其于史学似乎小有所补；而循流忘源，不知大体，用功愈勤，而识解所至亦去古愈远而愈无所

当。"(《申郑》)

以上仅随意举若干条,以说明中国史学早已跳出"剪贴"的窠臼,不似西方史学直到17世纪以后才走上科学史学之路。不过我们亦不应当过分夸张中国史学之科学性。中国史学虽一开始就注重"心裁",但"剪贴"的成分并未完全消失,故成一杂而不纯之局。我们今天所当取资于西方科学的历史学之处尚多,固不能以祖宗之光荣为满足也。

章实斋与柯林伍德的历史思想

——中西历史哲学的一点比较

引言

"历史哲学"一词在中国已流行了几十年之久，但一般智识界对它的了解似乎还是很模糊。中国谈这门学问的人主要都是受了黑格尔那部《历史哲学》(*Philosophy of History*)的影响，他如马克思、斯宾格勒等也都是黑氏一派的后起之秀。这一类的历史哲学的最大特色在于强调历史上这样或那样现象的重要性，并依之而建立一整套哲学系统，以解释全部历史过程。这种历史哲学自亦有其价值，但是中国人对它的推崇却似乎超过了它本身应有的限度。过分强调史学的哲学性最后必然使史学流于空疏，失去任何客观的标准。于是哲学家就可以把历史看作他的仆役，而历史家的任务也就限于如何为哲学家提供"建造系统"的材料了！把历史哲学推展到这一步田地，它对于人类知识的增加，不但没有帮助，而且还极端有害，这是喜欢说"历史哲学"的人所不能没有的警觉。

在本文中我所要涉及的"历史哲学"与黑格尔一派的说法与含义都全不相同。这里所谓的"历史哲学"或"历史思想"乃是最近数十年来英、美若干哲学家所开辟的一条新途径。我说"新"，并不表示其中所讨论的问题从未经前人道过；相反地，用历史眼光来看，中西史家早在两

千年前便都已零星地接触到此中所涉及的问题的某些方面。柯林伍德的《历史之观念》(*The Idea of History*)一书即追溯这一路思想的远源至古希腊的史家如 Herodotus 及 Thucydides，而我在下面讨论中国历史思想时也把时间上推至孔子。凡此皆足说明，这门学问本身虽尚待我们继续探求，但所探求的问题却不必全是新颖的。

我这篇文字是比较章实斋与柯林伍德的历史思想，其中所涉及的问题仅是新兴的历史哲学中很小的一部分。为了便读者对此一知识领域的全貌略有所窥起见，我愿意极简要地说一说历史哲学的最近发展。英、美的哲学家现在已将历史哲学分为两个主要派别，一是黑格尔一系的"玄想的历史哲学"(Speculative philosophy of history)；另一则是由英、美经验论一派哲学中所发展出来的"批评的历史哲学"(Critical philosophy of history)。就玄想派而言，往前追溯我们可以提到圣奥古斯丁(St. Augustine)，在近代我们亦当先注意康德与赫德尔(Herder)，黑格尔以下则马克思、斯宾格勒为后起健者，至于当代则以汤因比(Toynbee)为最显著之代表。中国的读者颇震于汤氏的渊博，并从他《历史之研究》中所包括的史料之丰富而断定他为注重经验的历史科学家，以为与黑氏路数不同。其实这完全是一种误会。汤氏确是一位不折不扣的玄想派历史哲学家。他与其他同路哲人不同之处最主要是在于他比别人用力较勤，肯花工夫寻找更多的史料以填入他的历史哲学系统之中。我们只要一读他自己叙述他预定撰书计划之经过的短文，即可了然他是如何先玄想了一套理论架子，然后再动手找材料的。[1] 所以西方一般历史家与哲学家对《历史之研究》的批评是：作为历史著作，它的取证仍嫌贫乏，但作为哲学系统，又似累赘而不称。当然，这不是说汤氏与黑格尔、斯宾格勒等一点分别都没有。若进一步加以分别，我们固不妨说黑氏是"哲学为体，历史为用"，斯氏是较含文学色彩，而汤氏则史学气息稍浓。[2] 但通体而论，他们却无疑都属于玄想派的阵营。玄想的历史哲学发展到汤因比也许已达登峰造极之境。目前历史哲学界似乎已渐渐厌弃这种路数，向这一方面用心的人也日少一日。至少，我们暂时还看不出这一路历史哲学可能有什么更高的发展。

另一方面，批评的历史哲学却显然方兴未艾。这一派历史哲学据

近人的意见,在英国方面首当推布莱德勒(Bradley)在1874年所发表的一篇论文—— *The presupposition of Critical History* —— 为发难之作。[3] 此后则德国的狄尔塞(Dilthey),意大利的克罗齐(Croce)等均对这门学问有所贡献。这一派历史哲学又可分为两支:一是狄尔塞、克罗齐、欧克肖特(M. J. Oakeshott 著 *Experience and Its Modes*,1933)以及柯林伍德等所代表的理想主义,另一则是最近的哲学家如 C. G. Hempel, M. White, K. R. Popper, P. Gardiner, William H. Dray 等所从事的语言分析或一般性的历史知识的检讨。批评派历史哲学不同于玄想的历史哲学之处最根本的在于前者所注重的乃在于历史知识之成立如何可能,换言之,即我们怎样才能确定过去所发生过的事实为真实不虚,而后者则注重历史事件之本身在整个发展过程中具有何种意义,并如何能解释全部历史进程为一必然之归趋。在两派哲学中"解释"虽同样存在,但却具有极大的差异,不可不辨。玄想派的"解释"一词我以为在英文中是 interpretation,而批评派则当是 explanation。[4] Explanation(亦可译作"解说"或"说明")的作用是将许多孤立的史实的真正关系寻找出来,使历史事件成为可以理解的。这种解释乃是历史事实的一部分,决不容分割。离开了这种解释则历史学便根本不能成立,而史籍也只能流为一种流水账了。Interpretation 则是人所加予历史事实的一种主观看法,如黑格尔在历史上看出了"世界精神"、"理性"、"自由"等是也。这种解释很难说有什么客观性,因之也是因人而异的。有些人往往不清楚"解释"有这两种区别,以致以为史事之考订及整理与"解释"可以分为两事。说这种话的人,其本意极可能是指 interpretation 而言,但显然会引起严重的误解。

一般地说,批评派历史哲学尚未发展至成熟的阶段,到目前为止,除了柯林伍德的这本书外,讨论全部批评派历史哲学中种种问题的著作尚不多见。从讨论这一方面文献来看,它的范围包括史学与其他学问的关系、历史的真理与事实、历史学的客观性,以及历史的解释(explanation)等问题。[5] 本文不能对这些问题的内容加以讨论,甚至连略一提及都不可能。我感觉中国史学界对这一方面还相当隔膜,而这一方面的发展也的确需要充分的介绍,但这只有等以后有机会再谈了。以

上所说的最近历史哲学的发展趋势，仅仅是为了给下文作引子而写的，使读者对于正文所讨论的问题在目前历史哲学中的位置有一初步的了解。由于中国过去所谓的"历史哲学"只是指玄想派的哲学而言，此一引言尤为必要，不然读者必然会责难我所讨论的问题根本就不属于"历史哲学"的范围了！

本文名为比较章实斋与柯林伍德的历史思想，实则有些处不免要涉及中国史学中之其他重要问题。故也可以说是从柯林伍德的观点来检讨中国传统的历史哲学。但由于篇幅所限，所论皆极为简略，疏漏是不可避免的。关于柯林伍德之历史哲学，读者最好读其原书。我曾撰《一个人文主义的历史观》一文，刊于《祖国》周刊十四卷十期，介绍柯氏之历史哲学，读者亦可参考。

1957 年 4 月 5 日于美国剑桥旅次

按：自 1957 年以来批评的历史哲学已成为一时之显学，著作至多。最重要的是 1961 年创刊的 *History and Theory：Studies in the philosophy of History* 学报。又柯林伍德的历史哲学著作，现又增一种，即 William Debbins 所编 *Essays in the Philosophy of History*，Texas，1965。

1975 年 3 月 20 日英时重订于香港

中国史学史具有两个最大的特点：一是源远流长，二是史学传统一脉相承，不因政治社会的迁变而中断。中国是一个注重历史的民族。撇开以后历代官修史书的传统不说，春秋以前便早已有了史官的制度。但就历史之成为一门学问而言，我们只能从孔子修《春秋》说起。孔子修《春秋》一方面开私人修史的先河，另一方面也为中国史学奠定了基础。故其后司马迁著《史记》也以上承孔子《春秋》自许。孔子以降史才辈出，不胜枚举。但是我们的史学尽管发达，而历史哲学的园地却十分荒芜。严格地说，我们缺乏玄想的

历史哲学，西汉公羊派的历史观也和西方式的玄想不同。倘以历史理论专家而言，则刘知几与章学诚可为代表人物。刘氏的《史通》和章氏的《文史通义》同被国人推为评史的杰作。若更进一步分析，则《史通》所讨论的问题仅限于史籍的各种体裁，如纪传、编年之类的利害之得失以及历史方法论等，至于对史学本身及其有关各方面作有系统的哲学性的思考，则两千余年来，我们只能举出章学诚一人，而《文史通义》一书也是唯一的历史哲学的专著。[5]

另一方面，我们也必须指出，中国尽管缺乏严格意义上的历史哲学，却并不必然表示历史哲学在刘知几或章学诚以前便根本不存在。相反地，历史哲学的历史与史学本身同样古老，自有历史的著作便存在了历史哲学。《春秋》以下的史籍中均多少包含了某些历史思想。不过这些零零碎碎的思想直到刘知几，或者更确切地说，直到章学诚时才获得有意识的检讨与系统化罢了！就这种意义说，章氏历史哲学的重要性不仅在于它表现了章氏个人思想的天才卓越，而尤在于它汇集了以往许多零星的历史观念，因而构成了一套较有系统的中国历史哲学。

本文的目的并不是对章氏的历史哲学作全面的检讨，而只是将章氏哲学中可以与柯林伍德的观点相对照的部分加以剔出，并略作分析和比较，以使《文史通义》一书中某些观念因此而益为明晰。

（一）中国史学中的人文传统

柯林伍德曾指出历史学具有四大特征，其中最后一个是：

> 历史是人为了求自知而有的学问。……因此它的价值也就在于指示我们：人曾经做了什么并因而显出人究竟是什么。[7]

同时他于驳斥了人性的科学可以用类似自然科学的方法建立起来的说法之后，更进一步地指出：

> 我所要争论的是：人性科学(Science of human nature)所做的工作实际上已由，而且也只能由历史学完成之。历史学即是研究人性的科学，同时洛克(Locke)也是正确的(不论他自己对他所说的话了解得多么少)，当他说研究人性的正当方法乃是历史的、平常的方法的时候。[8]

这里我们接触到了历史的功能的问题。我们已很清楚地看到柯氏强调历史是一种重人之学。因它是重人的，所以它所应当记载的乃是人类的言行，而非神的活动，亦非自然的现象。换言之，神话必须摒除于历史学的范围以外，而历史的过程与自然的过程二者之间的区别，亦必须加以划分。举例来说，中国顾颉刚氏所倡导的"古史辨派"，尽管讨论有过激处，但在中国近代史学的科学化历程中却曾起着推进的作用。此一推进的作用，质言之，即将古史中的神话成分摒除于历史范围之外，使人们认清，后代传说的古史是如何"累层地造成的"。此种神话性的古史，柯林伍德称之为 Theocratic history。如古巴比伦的创世纪诗(Poem on the Creation，约成于公元前 7 世纪)，又如 *Hebrew scriptures* 中所叙述的宇宙万物以及人类的起源，与中国盘古开天辟地之说在本质上正复不殊，同非现代历史家所能信据。再就自然过程(natural process)与历史过程(historical process)的区别说，中西史学史上亦同具有有趣的例证。就中国现存的古史说，自《春秋》、《史记》以降都保存了许多关于天象的记载如日食月食之类。班孟坚作《汉书》复专立《五行志》以记载此类变异的自然现象(班氏之先刘向已有是作，但其书不传，班氏《五行志》盖承刘作而来)，并附会其与人事之间的因果关系。此自柯林伍德的观点言之，即为自然过程与历史过程混而不分的结果。在西洋史学史上，我们也同样找到此种混自然过程于历史过程之中的阶段。盖中古时代，编年史家都喜记载月食、陨星以及其他各种变异。他们不仅记载这类现象，而且也和中国的史家一样，把它们和人间的灾难如战争、瘟疫、水灾、旱灾……联系起来，中西史学史上这一点相同之处也许并不完全是出于偶然。因为我们知道，这种历史观是有其思想根源的，那便是占星学(Astrology)，亦即相信天体的运动可以影响人事的变化。汉代董仲舒的天人相应的灾异论，一部分便是承袭了古代占星学的结果。灾异论在汉代具有特殊重要的政治意义，大臣奏议每借之立说。在西方，占星学至罗马帝国时代亦与实际

政治发生联系。罗马诸帝自 Augustus，Tiberius 以降每相信占星之术，而占星术亦往往假天象以造谣或预言，故常与 Emperor 与 Senate 之间种种阴谋有密切关联，此为稍知罗马史者所熟悉的事实，毋待赘言。降至中古时代占星学与基督教中之神秘论相结合，于是自然灾异均被解释为上帝不乐之表现，此可说是一种神人相应论，与中国的天人相应论极其相似。我们由此可见，中西史学都曾经受过占星学的影响，因而才同样产生了天人相应的历史哲学，自然过程与历史过程之间的界线遂一度泯而难分。[9]

中国传统史学中，尽管存在着上述的分不清历史与自然的小毛病，但通体而论，它实具有极深厚的人文传统，正如柯林伍德所说的，是人所以求自知的学问。这一人文传统似乎可以孔子修《春秋》为其开始。孟子曾经告诉过我们《春秋》的性质，他说：

> 世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰："知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！[10]

司马迁亦尝论及孔子写《春秋》之动机，及其书之功用：

> 上大夫壶遂曰："昔孔子何为而作《春秋》哉？"太史公曰："……夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。[11]

从以上两节论《春秋》的文字中，我们知道，孔子修《春秋》实是以人为中心的，质言之，即欲借历史以教人，而思于世道人心有所裨益。我们都知《春秋》寓褒贬之意——至少后人多如此相信——而褒贬之前提即人具有自由意志，故可以并必须对其自己的行为负责。承认个人有意志自由乃是近代人文主义的历史哲学中的重要一环，亦是否定各式各样的历史决定论（historical determinism）之基本论据之一。[12]孔子既对历史人物加以褒贬，他的历史观则无疑是人文主义的。尤有进者，孔子复为中国人文思想的创始者，从来"不语怪、力、乱、神"[13]，因之我们自更不应怀疑他的历史人文主义（his-

torical humanism)了。至于《春秋》中所记载的日月食、地震等自然现象,我们认为孔子的本意只是用之以警戒人君,并不含神的力量直接干预人事之意,所以根本上不妨害他的历史人文主义。清儒刘宝楠对此点有很好的解释。其言曰:

> 至日食、地震、山崩之类皆是灾变与怪不同,故《春秋》纪之独详,欲以深戒人君,当修德力政,不讳言之矣![14]

但是孔子的褒贬一方面固然承认了人的意志自由,另一方面却又给中国传统史学蒙上了一层伦理的色彩。近代中国的历史家们颇攻击这种伦理的色彩,以为有害于历史的客观性。我们觉得这种责难是需要重新加以考虑的。诚然,在近代科学历史家中颇有人反对对历史事件或人物加予道德性的评判(moral judgement),可是我们也不应忘记,直到今天,关于道德因素是否必须完全摒除于史学之外的问题仍在聚讼纷纭的阶段。[15]因之,我们便不能对孔子曾用道德眼光看历史一点单独加以苛刻的责难。西方最早的史学家如 Herodotus 与 Thucydides 都具有历史的道德意识,也就是说,对史事曾加以价值的判断,然而西方学者仍然承认他们是伟大的历史家。[16]若更进一步分析,孔子的褒贬的看法亦自有其远源可寻。如齐之太史兄弟因书"崔杼弑其君",被杀者先后二人,而其弟犹书之。南史氏闻太史尽死,执简以往,闻既书矣,乃还。[17]更著名的如董狐大书"赵盾弑其君,以示于朝"。[18]此种秉笔直书的精神,实即孔子褒贬之史法之所承。孔子自己就说过:"董狐古之良史也,书法不隐。"[19]我们由此可见,孔子虽为私家修史之第一人,但他并非褒贬史法的真正创始人,而是承继了古代史官的成规。关于这一点,班孟坚《汉书》中曾为我们保存了一条最好的证据,其言曰:

> 周室既微,载籍残缺,仲尼思存前圣之业……以鲁周公之国,礼文备物,史官有法,故与左丘明观其史记,据行事,仍人道,因兴以立功,就败以成罚,假日月以定历数,借朝聘以正礼乐。有所褒讳贬损。[20]

这里特别值得我们注意的是"史官有法"一语,因为它点明了孔子史法

之所出。下文“有所褒讳贬损”语正承“史官有法”而来。古代史官之制今已不可详考，然就上引诸条言之，则秉笔直书，以保存史事之真相必为史官职责之一种，无可疑者。后人推尊孔子颇有过分处，遂以褒贬之法创自尼山，殊未得史迹之真也。我们既知褒贬之史法系由史官直笔一脉相承而来，不过随时势之不同而略一转变，而直笔之本意正在于记载事实之真相，则《春秋》之书法——今人所谓以道德判断加诸史事者——不但没有歪曲，反倒保存了历史的客观性。孔子因生值社会大变迁的时代，周代旧制正在解体之际，史官的优良传统已很难持续下去，所以发愤以私人身份继承史官的事业。孔子以前无私人撰史之事，故孟子说：“《春秋》，天子之事也。”孔子修《春秋》，一方面希望别人了解他保存史官传统的用心，另一方面却又怕别人责备他不该无官守无言责而僭越史官的职权，故说：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”[21]

对中国史学之起源略加检讨之后，我们才可以进一步去了解章实斋对史学源流的见解。章氏认为史学之初祖不在《尚书》而在孔子的《春秋》，他先辨明《尚书》非后世之史学曰：

> 上古简质，结绳未远，文字肇兴，书取足以达微隐、通形名而已矣。因事命篇，本无成法，不得如后史之方圆求备，拘于一定之名义者也。夫子叙而述之，取其疏通知远，足以垂教矣。世儒不达，以谓史家之初祖实在《尚书》，因取后代一成之史法，纷纷拟《书》者，皆妄也。[22]。

推章氏之意，盖谓上古之所谓“史”只是政府的官书，因而不足以成为学问。[23]根据这种认识再进一步发挥，他便获得了《春秋》为史学之开山、孔子是中国第一个史学家的结论：

> 孟子曰：“王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”盖言王化之不行也，推原《春秋》之用也。不知《周官》之法废而《书》亡，《书》亡而后《春秋》作。则言王章之不立也，可识《春秋》之体也。

他指出这是一种自然的历史变迁：

六艺并立。《乐》亡而入于《诗》、《礼》，《书》亡而入于《春秋》，皆天时人事，不知其然而然也。[21]

我们在前面曾指出孔子修《春秋》曾承袭了古代史官的成法，现在章氏认为《春秋》之学（亦即史学）系从《尚书》变化而出，而《尚书》则正是史官所记之书。[22] 由此可见肯定孔子以私人身份修史系继承史官的统绪也是章氏史学理论中一个重要的环节。不过他更强调——非常正确地——从《尚书》到《春秋》为中国史学上一大跃进耳！

自《尚书》至《春秋》一方面固为中国史学之一飞跃阶段，另一方面也显示出中国史学精神之一脉相传，绵延不断。这一精神究竟是什么呢？依我们的看法，就是前面已说过的历史的人文主义。关于这一点我们可以从章实斋的话里得到证明。章氏引孔子"疏通知远"之义以解释中国史学之精神，我们刚才已征引过了。依章氏的意思，孔子仅取《尚书》中"疏通知远"之义以垂教后世，但把历史当一种专门学问来说，《尚书》本身却够不上作中国史学的初祖。

由于孔子取《尚书》"疏通知远"之教奠定了中国历史哲学的基础，而此后的历史家自司马迁以降又多信奉而不衰，故我们实可以说，"疏通知远"一语是中国历史的人文主义的最扼要的说明。[23] 唯此语太简略，我们生当千载之下，已甚难确知其本意，不过后来司马迁有几句话却大可以与此语相发明，他在《报任安书》中曾这样说到他著《史记》的动机：

亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。[24]

我们觉得用"究天人之际，通古今之变"来注解"疏通知远"似乎并不太牵强附会。司马迁的话说得比较具体，用现代的话来说，他企图对以往的历史加以哲学性的反省，俾求得一种会通的了解。这种理想也就是后来郑渔仲、章实斋以及近代中国史学家提倡通史的理论根据。但是这种理论尽管极为动人，却也有它的危险性。因为抱着这种想法而撰史的人，如果不受严格的科学方法的限制，则很容易走上曲解史实以勉强求通的路子。这一弊



病在西方近代史学上表现得最为明显。黑格尔、马克思以至斯宾格勒等人有关历史哲学的著作——简言之即玄想派的历史哲学——便常常不惜有意歪曲或忽略史实以求合于他们的"一家之言"。[28]这种歪曲或忽略，如用中国古典名词表达之，则为"诬妄"。所以孔子在"疏通知远，《书》教也"一语之后，紧接着警告我们："《书》失之诬……疏通知远而不诬，则深于《书》者也。"

章实斋不仅承袭了此一传统的人文史观，而且还作了更进一步的发挥，故推尊历史的人文精神达于极端，而归之于"经世"。他一方面说历史的意义在于能"纲纪天人，推明大道"、"通古今之变而成一家之言"。[29]另一方面则说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其即三代之史耳。[30]……史学所以经世，固非空言著述也。且如六经，同出于孔子，先儒以为其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也。（又自注云："整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。"）[31]

从"疏通知远"的历史哲学发展到史学经世论，这真是中国传统的历史人文主义的极境！柯林伍德谓 Thucydides"强调历史具有人文目的及自我展示的功能"[32]；我们若以此语来形容中国史学从孔子至章实斋这一悠久的人文传统也是十分恰当的。

（二）史学中言与事之合一

柯林伍德的名言"一切历史都是思想的历史"(All history is the history of thought)在中国传统的史学，特别是章氏的历史哲学中也可以找到相近的说法。柯林伍德认为任何历史事件都有两个方面，即内在的与外在的。他说：

> 我所谓事件之外在面，即该事件中一切可以用形体及其运动来加以说明之部分(in terms of bodies and their movements)……我所谓事件之内在面则为该事件中只能用思想来加以说明之部分。……历史家从不只顾其中之一面而不管另一面。他所探求的并不仅是单纯的"事"(按：即 events。原注云："此所谓事即只有外在而无内在面者")，而是行动(Actions)，而行动则为事之外在与内在两面之合一。[33]

在未讨论章实斋的观点以前，为了使问题获得比较彻底的解决，我们仍须从中国史学的远源谈起。根据若干旧籍之记载，古代史官有所谓"左史""右史"之分，比较通行的说法是"左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》"[34]，依照这种说法，中国在极古远的时代即已有两派史家，一记言(相当于柯氏所谓思想或内在面)，一记事(相当于柯氏所谓单纯的"事"或外在面)，各不相涉。古代是否真有记言记事之分，就本文的题旨说，是无关紧要的。值得我们注意的是，这一说法之出现至少已说明，在中国历史哲学中历史这一观念曾一度分裂为二，柯氏所谓历史事件之内在与外在面盖未能合而为一整体。此种严格的分类本不可通，故刘知几已谓《尚书》所载并不净是记言之文。

> 盖《书》之所主，本于号令，所以宣王道之正义，发话言于臣下，故其所载，皆典、谟、训、诰、誓、命之文。(释：数语勒清记言)至于《尧》、《舜》二典，直序人事；《禹贡》一篇，唯言地理；《洪范》总述灾祥，《顾命》都陈丧礼。兹亦为例不纯者也。(释：数语以《书》有兼及记事之文，摘出言之。)[35]

但是真正能对此一问题作透辟深入之批评而自成新说者则是章实斋。章氏从其"六经皆史"，皆所以切人事而非个人之私言的观点出发，认定言与事为不可分。

> 《记》曰："左史记言，右史记动。"其职不见于《周官》，其书不传于后世，殆礼家之愆文欤？后儒不察，而以《尚书》分属记言，《春秋》分属记

事，则失之甚也。夫《春秋》不能舍《传》而空存其事目，则左氏所记之言，不啻千万矣！《尚书》典、谟之篇，记事而言亦具焉；训、诰之篇，记言而事亦见焉。古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物也。刘知几以二典、《贡》、《范》诸篇之错出，转讥《尚书》义例之不纯，毋乃因后世之空言而疑古人之实事乎？《记》曰："疏通知远，《书》教也。"岂曰记言之谓哉？[36]

推章氏此处之意，盖谓古代政教未分，政治史与思想史遂不得分而为二；上古无私门之著述，故无空言，言必有事之背景。但章氏之事言合一论并不仅为《尚书》而发。他进一步认为自孔子修《春秋》，建立中国史学以来，事与言即已合一。所以他接着说：

六艺并立，《乐》亡而入于《诗》、《礼》，《书》亡而入于《春秋》，皆天时人事，不知其然而然也。《春秋》之事，则齐桓、晋文，而宰孔子命齐侯，王子虎之命晋侯，皆训、诰之文也。而左氏附《传》以翼经，夫子不与《文侯之命》同著于编，则《书》入《春秋》之明证也。马迁绍法《春秋》，而删润典、谟以入纪传，班固承迁有作，而《禹贡》取冠地理，《洪范》特志五行。而《书》与《春秋》不得不合而为一矣。[37]

他不但认为史学中言与事必须合一，同时复以为后世私人文字之中亦含有事在，他说：

萧统《文选》以还，为之者众。今之表表者，姚氏之《唐文粹》，吕氏之《宋文鉴》，苏氏之《元文类》，并欲包括全代，与史相辅。此则转有似乎言事分书，其实诸选乃是春华，正史其秋实尔。（自注云："史与文选各有言与事，故仅可分华与实，不可分言与事。"）[38]

我们细心体味章氏这几段文字，便显然可以看出，在章氏历史思想的背后，隐藏着一种与柯林伍德非常接近的历史观——亦即视人类以往的业绩为一系列的"行动"（柯林伍德用的 Action）所构成，在每一行动之中均包含

了“言”与“事”（也就是柯氏所谓 inside 与 outside 或 thought 与 event）两面。此所以章氏不但认为《尚书》中言与事并存，上古之人未尝分言与事为二，而且中国史学自孔子修《春秋》而马班继之以后，“言”与“事”亦同样合而不分——至少真正的史学著述（即章氏所谓“撰述”，后文另有论及）必须同时涵摄此二因素。其不能识此义而强分言与事为二之后世陋儒，则深为章氏所讥焉！

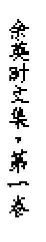
唯柯氏历史哲学之胜义并不止于指出了每一历史事件均有内外两面以及历史家必须合二为一，这只是柯氏历史哲学中消极的一面。它的积极的一面则是肯定在历史过程中，内在思想乃是核心，而外在之事反为次要。他认为历史家研究历史事件时必须深入当时人们的思想之中。只要他真能摸索到历史过程（即一连串行动）中的思想过程（process of thought），那么他就已找到了该事件发生的真正原因。这就是柯氏“一切历史都是思想的历史”的著名原则之中心意义。[39]

在这一点上，柯氏不但与章实斋的一家之言极为近似，而且还符合中国一般的传统历史思想的路数。我们实可说，中国的史学，自孔子修《春秋》以降，即注重思想。《孟子》中有这样的记载：

> 孟子曰：“晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。”孔子曰：“其义则丘窃取之矣。”[40]

依据这一分析，则孔子的史学中至少含有三种因素：事、文与义。事与文二者，虽亦为历史哲学中的重要项目，然与本文主旨无关，可以不论。此处我们所须注意的乃是孔子所特取之“义”。昔贤注疏此字者多赋予此字以伦理的意义。如焦循引万氏《大学春秋随笔》云：

> 《春秋》书弑君，诛乱贼也，第而赵盾崔杼之事，时史亦直载其名，安见乱贼之惧独在《春秋》而不在诸史？曰：孟子言之矣！《春秋》之文则史也，其义则孔子取之。诸史无义而《春秋》有义也。义有变有因……因与变相参，斯有美必著，无恶不显，三纲以明，人道斯立。《春秋》之义遂与天地同功。



又引何休注说：

> 则义指贬刺拨乱可知。[41]

此种政治伦理的解释，盖由孟子开其端而汉人信之尤笃，司马迁说：

> 春秋之义行，则天下乱臣贼子惧焉！[42]

近代学者也有人承认古代史书确具有此种作用者。[43]这种解释的建立一方面形成了我们在上一节中所说的“历史人文主义”，另一方面也显示出中国史学中重思想的倾向。因为历史人文主义与重史事之内在面原为不可分的。我们于此必须对柯林伍德所谓“一切历史都是思想的历史”一语之含义加以较深入之检讨。如果断章取义地了解，则此语不仅过于武断偏激，甚至可说是不通。因为“思想”非历史之唯一因素，亦如经济非历史之唯一因素，其事甚显，不待智者而后知。实则柯氏所谓“思想的历史”并非我们所习知的“思想史”之同义语。他把人类的行为分为两类，一为“自然过程”，如饮食男女之类，此非历史家所欲过问之事；另一则为“历史过程”，盖即人类自觉地创造的种种习惯与制度之类——易言之，即文化耳——这才是历史研究的主题。柯氏所说的“行动”便是外在行为之含有思想意识者，也就是一种自觉的行动。他之以情绪、情感与思想相对待，而谓前二者为心理学所研讨之对象；后者始为历史家所当用心之所在，尤能透露出他的历史人文主义的立场。[44]

本此而论，则我们说中国史学中重“思想”之倾向，实即指中国历史家常以载诸史籍的人类行为多系自觉的行动。举例来说，如《左传·宣公二年》。

> 赵穿攻灵公于桃园，宣子未出山而复。太史书曰：“赵盾弑其君。”以示于朝。宣子曰：“不然。”对曰：“子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？”

董狐把弑君的罪名归之于赵宣子,若就现代史学观点说,实为不真实之极,而孔子反因此称赞他"书法不隐",是古之良史。这是什么缘故呢?我们若用柯氏的观点解释之,则此事并非不可理解。这是因为中国史家太注重史事之内在面——用章实斋的话说,即人之心术是也。作者并无意提倡此种史法。相反地,我们倒可以从这一例证中,了解柯氏之历史观如发展到极端——即从无行动中推出人之思想——是十分危险的。但是这一例子至少也证明了我们要证明的一点:即中国传统史学的确是注重柯氏所谓的"思想"或"历史的内在面"的。在史学中重伦理的因素一方面,如我们已经指出的,是历史人文主义之一形态,另一方面亦为极端强调人的历史行为的自觉性之一表现。因为褒贬之所以可能,系以人能对其自己之行为负责为前提,而人能对自己之行为负责则显为人在行动中有意志自由之另一说法。此亦为我们所已论及者。如果我们肯定了这一点,那么只要我们再向前迈进一步,就立刻可以达到"一切真正具有历史性的行动都是自觉的行动或为'思想'所贯注的行动"这一结论。这就是柯氏历史哲学中的中心观点之一,亦即与中国传统历史思想深相吻合之一点也。

章实斋为中国传统历史思想之集大成者,故其历史哲学中亦有重政治伦理之一面。章氏所特倡的"史德"说,一部分意义即在此。他说:

> 虽然,史所贵者义也,而所具者事也,所凭者文也。孟子曰:"其事则齐桓、晋文,其文则史,义则夫子自谓窃取之矣。"非识无以断其义……能具史识者必知史德。德者何?谓著书者之心术也。[32]

可见章氏在此处以孔子所窃取之"义"为史德。章氏史德之说于史学中重天人之辨,其主旨虽在说明历史家于善恶是非之际必须力求公正,毋使一己偏私之见(人)损害历史的"大道之公"(天)!但是这种天人之辨仍与西方近代史学界所常讨论的历史的客观性和主观性有不同处。[33] 盖章氏的天人之辨并非针对着历史知识之真伪问题而发。我们必须知道,他的话是站在中国传统史学中的伦理层面上说的。因此他才这样为司马迁辩护道:

> 后世论文,以史迁为讥谤之能事,以微文为史职之大权,或从羡慕



而仿效为之,是直以乱臣贼子之居心而妄附《春秋》之笔削,不亦悖乎?

又说:

吾则以谓史迁未敢谤主,读者之心自不平耳。夫以一身坎坷,怨诽及于君父,且欲以是邀千古之名,此乃愚不安分,名教中之罪人,天理所诛,又何著述之可传乎?[47]

唯章氏除从政治伦理的观点解释孔子之"义"外,同时又赋予它一种新的内涵。他说:

夫子因鲁史而作《春秋》。孟子曰:"其事齐桓、晋文,其文则史。"孔子自谓窃取其义焉耳。载笔之士,有志《春秋》之业,固将惟义之求,其事与文,所以借为存义之资也。[48]

又说:

孔子作《春秋》,盖曰其事则齐桓、晋文,其文则史,其义则孔子自谓有取乎尔。夫事即后世考据家之所尚也,文即后世词章家之所重也。然夫子所取,不在彼而在此。则史家著述之道,岂可不求义意所归乎?[49]

这里所说的"义"则是指使史学成为史学的那个要素而言的。晚近论孔子之义者已有人主是说。[50]依章氏的看法,史学能否成为一种专门的学问,要视撰史者是否于事与文之外尚能得史义而定。这种"义",就史家本身言就是要具备一种特殊的心灵能力——章氏所常说的"别识心裁"。[51]所以章氏在我们前引《申郑》篇之文后,接着说道:

自迁、固而后,史家既无别识心裁,所求者徒在其事其文。惟郑樵稍有志乎求义。

可见史学中之"义"与史家之"别识心裁"为不可分。章氏于"别识心裁"之外又常引史迁"好学深思，心知其意"一语，此二者互为表里，遂形成他的历史知识论中之重要环节。这一史学致知的途径也恰恰与柯林伍德的历史方法论相近似。我们在此只需引柯氏一段话，以与章氏之说相参证：

> 思想史以及一切历史著作都是历史家在自己头脑中对已往的思想加以重演(reenactment)的结果。……历史家并不是单纯地重演以往的思想，他是把它放在他的知识系统中而重演的。因之，在重演时，他还批评它，形成他对它的价值判断，改正他所能察出的一切错误。[32]

对史事之内在面作深入之"重演"是柯氏历史哲学中非常重要的一端，他在《历史之观念》一书中曾立专节讨论之(题为 *History as Reenactment of Past Experience*, pp. 282～302)。柯氏"重演"之方法论系以其"一切历史都是思想的历史"的原则为前提，而章氏所主张的"好学深思，心知其意"与"别识心裁"之历史的认知途径，也必须从其重史事之内在面一点上去求深解。关于这一点，我们将在下一节中再作较深入的比较，此处暂不多赘。

(三) 笔削之义与一家之言

在章氏的历史思想中"笔削"与"一家之言"亦同为重要的概念，且与上节已提到的"别识心裁"的历史认知法密切相关。"笔削"之说始于孔子著《春秋》，"一家之言"则为史迁所创，此二概念久已为中国历史哲学中之要素，此一般读者所已熟知者。"笔削"一词过去一直被赋予政治伦理的意义：《春秋》之微言大义即见于孔子之笔削。[33] 关于此一问题，我们前面也业已论及。唯章氏所说的"笔削"则在传统的解释之外另予以近代史学中的含义，此则直接关系新史学的撰述，也是我们现在所要讨论的题旨之一。我们先看看章实斋的说法：

史之大原，本乎《春秋》；《春秋》之义，昭乎笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子"义则窃取"之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥。而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。[54]

章氏此节文字，言简而旨远，若不用现代术语加以分析，则其真义颇易为我们所忽略。我们首当检讨的便是"笔削"之义。柯林伍德曾说：

史学思想的自主性最初见于史料取舍工作的最简单形式之中。[55]

若仅就字面的意义说，柯氏所谓"史料取舍工作"(work of selection)与"笔削"颇为相近。但是我们通观章氏史学理论之全，则"笔削"一段的内涵实远较"史料取舍"为丰富，而当包括柯氏所说的史料取舍、历史建构与历史批评三者——柯氏持此三元素以说明史学思想的自主性(the autonomy of historical thought)，意即谓史学的堂庑是赖此三大支柱而建立的。章实斋屡以《春秋》为中国史学之始祖，其论"笔削"之义亦以《春秋》为依归。因此，实斋心中的"笔削"是否兼具此三要素，当从《春秋》本身的性质来推断。但《春秋》的成书经过今已不可知，我们只能退而求之于史学传统中所理解的《春秋》，因为实斋的观点是完全建立在这个传统上面的。司马迁说孔子：

故西观周室，论史记旧闻……约其辞文，去其烦重，以制义法。[56]

依此说，则孔子不但曾对史料有所取舍，且其取舍之标准即为"义法"，亦即孔子自承窃取之"义"也。前引章氏之文，固已言及之。我们如合实斋所谓"必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨"之语而观之，则《春秋》具备第一条件——易言之，即章氏史学思想中所用"笔削"之词含有"史料取舍"之义，殆为不容置疑之事。

其次当论及"历史建构"。让我们先看看柯林伍德的解释：

> 历史家先以某些权威著作为根据，这些权威告诉他这个或那个历史过程中的某一阶段，但在此过程之中尚有许多其他中间阶段而为这些权威所略而不论者，历史家就得自己把这些阶段添增上去。因之，他对他的研究主题所描绘的全景，其中虽有一部分陈述系直接采自以往的权威，但还有一部分陈述则是他根据自己的标准、方法和价值系统而推论得之；而且历史家的史才愈高则其后一部分在全景中所占的分量也愈多。[57]

《春秋》既为一历史著作，自不能缺少柯氏所说的“历史建构”。司马迁谓《春秋》“存亡国，继绝世”，班固亦云“仲尼思存前圣之业”，这都必须假定孔子对古史有一通体之了解。所以章实斋说：“笔削之义，不仅文成规矩，事具始末已也。”盖单纯的“事具始末”便是完全接受以往权威的陈述（所谓“史记旧闻”）；在“事具始末”之外另有所裁断，这才合于柯氏“历史建构”之说。在实斋心目中，中国最早的一部史学著作——《春秋》——显然是包含了所谓“历史建构”。

最后当说到“历史批评”。柯林伍德解释此词时说：

> 历史家把他所依据的权威著作安排在证人席上，反复加以询问，以便从其中逼出它们本来不愿说出或未尝具备的消息。[58]

孔子在修《春秋》时有没有经过这一层批评的程序呢？由于史料不足，我们已不能确说。但一般地说，孔子是颇富有批评精神的，《论语》上载他自己的话说：

> 夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣！[59]

班固亦引此语以说明孔子修史之动机与态度[60]，似乎他认为批评精神已存在于《春秋》之中，此所以孔子笔削“子夏之徒不能赞一辞”欤？尤有进

者，杜预曾说：

> 仲尼因鲁史策成文，考其真伪。[61]

这是把考证辨伪的批评精神上溯至《春秋》了。至少我们可以说，自班固、杜预以来，中国传统历史家大体相信孔子修《春秋》时已运用了“历史批评”的精神。但这并不是说孔子已将“史学方法”发展至20世纪柯林伍德所说的成熟阶段。以上所论，其主旨不过在指出中国的传统史学确已出现了柯氏所列举的三要素而已！[62]章实斋生当清代考据学鼎盛之际，对“历史批评”自不会没有深刻的认识，他所担心的倒是史学不能为史考所代替罢了，所以他说：

> 整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。

其中“参互搜讨”一语尤和柯氏“反复询问”(cross-guestioning)之说巧相关合，足见二人思路之近。他又说：

> ……记诵家精其考核，其于史学，似乎小有所补，而循流忘源，不知大体。

这些话并非轻视“历史批评”的价值，而是纠正其末流之偏见。我们必须把章氏的见解配合到他所处的学术空气中去求了解，才能明其真义之所在。

我们在前面曾提到，章实斋认为“笔削”与“别识心裁”颇有关联。那么这二者之间究竟存在着一种什么关联呢？章氏所谓“微茫杪忽之际有以独断于一心”又是什么意思呢？我们在此首须说明者，即中国传统学术中哲学与逻辑分析均未能获得充分之发展，以致古人运字用词之间颇欠明晰。但若以西方哲学为参证，则此等隐晦之处亦未尝不可转为明晰。故在未解答上述问题之前，我们最好仍先引柯林伍德之说为比照。柯林伍德在讨论史学三要素时，认为我们必须先有一标准以为史料取舍、历史建构与批评之依据，此言甚是。此一标准，据柯氏自言，乃是“先验的想像”(apriori imagina-

tion)，他的结论说：

> 此一标准即是历史观念之自身：也就是将过去构成一幅想像的图景之观念。这一观念，用笛卡尔的话说，是内在的"innate"，用康德的语句表达之，则为先验的。[63]

柯氏的话对于我们了解章实斋极有帮助。我们实可说，章氏的"别识心裁"与柯氏的"先验的想像"可以互通，是指一种整体性的直觉。明乎此，则章氏"微茫杪忽之际"一语亦无神秘性，而是可以理解的了。

章氏亦知"别识心裁"的运用不能如无缰之马，所以他另一方面又强调批评精神之重要，这和柯林伍德认为"先验的想像"须时时受证据之限制以免流为游说无根，用意也相近。章氏本此而倡史学中须备阙文一格，复上推此意至孔子及其《春秋》。他说：

> 孔子曰：吾犹及见史之阙文也。又曰：多闻阙疑，慎言其余。夫网罗散失，䌷绎简编，所见所闻，时得疑似，非贵阙然不讲也。[64]

此种精神即胡适所谓"有一分证据说一分话"是已。他又追溯"阙文"这一观念在中国史学思想史上的演变，而深慨于马、班以下，此义久已不为人所知，其言曰：

> 史家阙文之义备于《春秋》，两汉以还，伏、郑传经，马、班著史；经守师说，而史取心裁。于是六艺有阙简之文，而三传无互文之例矣！夫经尊而传别其文，故入主出奴，体不妨于并载；史直而语统于一，则因削明笔，例不可以兼存，固其势也。……马、班而下，存其信而不著所疑以待访，是直所谓疑者削之而已矣，又复何阙之有哉？[65]

他更明白地指出何以"别识心裁"须有"阙疑"之类的批评精神为之辅佐：

> 史无别识心裁便如文案孔目，苟具别识心裁，不以阙访存其补救，则才非素王，笔削必多失平。[66]

由此可见，章氏对滥用"别识心裁"所可能产生的危险并非盲无所睹也。柯林伍德亦深明此义，所以他说：

> 最重要的，历史家所描绘的图景和证据有一种特别的关系；历史家或任何人能判断——即便是初步地——这种图景的真实性，唯一的办法便是考虑这重关系。[67]

其次，我们当接着讨论中国史学中所谓"一家之言"。"一家之言"之说始于司马迁，此后即为中国历史家所乐道。此一观念，也同样为柯林伍德历史哲学系统的重要构成分子。柯氏曾将史学分为两类，一是剪贴的史学(scissor-and-paste history)、一是科学的史学(scientific history)。所谓剪贴的史学，意即把以往史学权威的著作当作权威来接受之，所以在剪贴的史学著作中只有一些以往权威的现成的陈述(ready-madestatements)；而科学的史学则恰恰与此相反，它不把以往的权威视为权威。在科学的历史家看来，一切权威都只是他立论的证据而已。科学的历史家之最后目的是要建立起自己的权威(constitution of one's own authority)，柯林伍德说：

> 在这一部分工作上(按：指历史建构)，历史家永不依赖他的权威，所谓依赖权威意即重复权威所告诉他的一切；他只仰赖自己的力量并建立他自己的权威；这时所谓他的权威则已不复为权威，只是证据而已。[68]

我们仔细分析柯氏所谓"建立自己的权威"，便不能不承认这只是中国史学中所谓"成一家之言"的另一说法。我们甚至可以说，如果不是由于语言的差异，这两个说法应该是可以互易的。尤其当我们把柯氏之说和章实斋对"一家之言"的解释作一比较的时候，这二者之间的距离——如果有的话——更是缩短了。章实斋也将中国史籍分为两大类：一为撰述，一为记

注，他说：

撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来；记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起。故记注藏往似智，而撰述知来拟神也。藏往欲其赅备无遗，故体有一定，而其德为方；知来欲其抉择去取，故例不拘常，而其德为圆。[69]

撰述即所以成一家之言，相当于柯林伍德所说“科学的史学”，故云：

郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨，不徒以词采为文，考据为学也。于是遂欲匡正史迁，益以博雅；贬损班固，讥其因袭，而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁。盖承通史家风而自为经纬，成一家言者也。[70]

又云：

既为著作，自命专家，则列传去取必有别识心裁，成其家言，而不能尽类以收，同于排纂，亦其势也。[71]

这两段文字很可帮助我们澄清“别识心裁”、“撰述”、“一家之言”等概念并进而了解其间的关系。我们从此等处细心体会章氏之意，就可以懂得他的“撰述”之史确与柯林伍德的“科学的史学”用心相近。但章氏所谓“记注”之史却不能与“剪贴的史学”等量齐观。推章氏之意，“记注”之史盖指史料之保存与编纂而言，相当于刘知几所谓“书事记言，出自当时之简”和郑渔仲所谓之“史”。[72]故“记注”亦即“比类”、“比次”、“纂辑”或“整齐故事”。实斋在《报黄大俞先生书》中说：

古人一事必具数家之学；著述与比类其大要也。……两家本自相因而不相妨害。拙刻《书教》篇中所谓圆神方智，亦此意也。[73]

《答客问上》又云：

若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，综核前代，纂辑比类，以存一代之旧物，是则所谓整齐故事之业也。……岂所语于专门著作之伦乎？

《答客问中》则曰：

天下有比次之书，有独断之学，有考索之功。……若夫比次之书，则掌故令史之孔目，簿书记注之成格。其原虽本柱下之所藏，其用止于备稽检而供采择，初无他奇也。然而独断之学非是不为取裁，考索之功非是不为按据，如旨酒之不离乎糟粕，嘉禾之不离乎粪土。[74]

由上可知章氏虽拟"比次""比类"之书于糟粕、粪土，但并无任何贬义，不过视之为史料编纂，不可与著述之史相混耳！而柯林伍德之以"剪贴的史学"与"科学的史学"并举则于前者颇存讥讽之意。此二者之异也。但是若从"成一家之言"或"建立自己的权威"的角度来看，"撰述"与"记注"之关系实同于"科学的史学"与"剪贴的史学"的关系。因"撰述"固是"建立自己的权威"而"记注"也正是接受以往的"现成陈述"。

我们知道，在中国史学史上，"一家之言"差不多是和"剽窃"或"抄袭"相对待的。著史而不能"成一家之言"往往受"剽窃"之讥。例如班固《汉书》即被郑樵讥为"剽窃"，其言曰：

班固者浮华之士也。全无学术，专事剽窃。……自高祖至武帝凡六世之前，尽窃迁书，不以为惭；自昭帝至平帝凡六世，资于贾逵、刘歆，复不以为耻。[75]

而后人之轻郑樵《通志》者亦多谓其抄袭前史，粗疏为不可掩。独章实斋起而为之辩护。他说：

若郑氏《通志》，卓识名理，独见别裁，古人不能任其先声，后代不能出其规范。虽事实无殊旧录，而辨名正物，诸子之意寓于史裁，终为不朽之业矣。[76]

又说郑樵运以别识心裁，成一家之言，而后之

学者少见多怪，不究其发凡起例，绝识旷论，所以斟酌群言，为史学要删；而徒摘其援据之疏略，裁剪之未定者，纷纷攻击，势若不共戴天。古人复起，奚足当吹剑之一吷乎？[77]

这个例子可以使我们了解"一家之言"在中国传统史学思想中的重要性。

章实斋认为史学著作能否成一家之言须视其中有无"别识心裁"而定，此已可由上文中推知者。但是史料既为人之所共有，则不同观点的史学著作仍不免要采用相同的史料。因之，根据两本书中所用的史料相同或大致相同而断定其间存在着抄袭的关系，显然是一种很危险的方法论。章氏有鉴于此，所以告诉我们说：

夫古人著书，即彼陈编，就我创制，所以成专门之业也。后人并省凡目，取便检阅，所以入记诵之陋也。夫经师但殊章句，即自名家；史书因袭相沿，无妨并见。（自注云：如史迁本《春秋》、《国策》诸书，《汉书》本史迁所记及刘歆所著者，当时两书并存，不以因袭为嫌。）专门之业，别具心裁，不嫌貌似也。剿袭讲义，沿习久而本旨已非；摘比典故，原书出而舛讹莫掩。记诵之陋，漫无家法，易为剽窃也。然而专门之精与剽窃之陋，其相判也盖在几希之间，则别择之不可不慎者也。[78]

从上面的讨论我们知道，在章氏的史学思想中，积极方面"撰述"必须自成一家之言；消极方面史家必不能接受以前权威之现成陈述，质言之亦即不能对权威著作有过分的尊崇。此中关键则系于我们对"别识心裁"之运用如何。这样的史学"撰述"与柯林伍德所倡导的"科学的史学"在精神上实多互通之处。[79]



我们试再进一步将柯林伍德与章实斋二人对“证据”的看法加以比较。柯氏认为史家所描绘的历史图案不可无证据之支持，前已略及之，兹再引他的一段话于下：

历史家所获得的历史知识，乃是他的证据对若干事件加以证明的知识。[80]

柯氏之重视“证据”观此可知。对“证据”的重要性之了解在中国历史思想上也是源远流长的。“无征不信”之教即出于孔子。章实斋说：

夏礼能言，殷礼能言，皆曰无征不信。则夫子所言，必取征于事物，而非徒托空言以为明道也。[81]

章氏承受了中国史学中重证据的传统，因而有下面一段精警的论断：

史家之文惟恐出之于己……史体述而不造。史文而出于己，是谓言之无征。无征，且不信于后也。……是故文献未集，则搜罗咨访不易为功。……及其纷然杂陈，则贵抉择去取。[82]

此段谓史家撰述处处得随证据走，故在动手写作之前必须尽量搜集史料，及至史料完备才谈得到抉择去取。这正合乎近代西方科学的史学家的观点，所以也特别为近人之受西方史学影响者所称道。[83]柯林伍德曾说过：

在科学的史学中任何可以用为证据的东西都是证据，同时没有人能知道某种事物是否可为证据之用，除非它有机会被用作证据。[84]

章实斋也很了解这个道理，所以他特别提倡保存弃而不用的史料：

或曰：子修方志更于三书之外，别有丛谈一书何为邪？曰：此征材之所余也。古人书欲成家非夸多而求尽也。然不博览无以为约取也；

既约取矣，博览所余拦入则不伦，弃之则可惜。故附稗野说部之流而作丛谈。[85]

在论及史无阙访的十弊之中，其中两点即为保存未用之史料以待以后有被采用的机会：

一己之见折衷群说，稍有失中，后人无由辨正。其弊一也。……载籍易散难聚，不为存证崖略，则一时之书遂与篇目俱亡，后人虽欲考求，溯源无自。其弊五也。……[86]

合此两节观之，则章、柯二氏对证据的观点也显然相去不远。

最后，在本节结束之前，还有一点值得附带说一说。柯林伍德颇赞同阿克顿(Lord Acton)的名言，以为科学的历史家当"研究问题而不是时代"(study problems not periods)。[87]这一点也恰恰与章氏的观点若合符节。我们知道，章氏曾对袁枢的《纪事本末》体裁特致赞扬，他说：

袁枢《纪事本末》又病《通鉴》之合，而分之以事类。按本末之为体也，因事命篇，不为常格；非深知古今大体，天下经纶，不能网罗隐括，无遗无滥。文省于纪传，事豁于编年，决断去取，体圆用神，斯真《尚书》之遗也。[88]

袁氏之体裁正合乎西方近代史学的著作形式，也是近人之治西史者所特别欣赏之一点。[89]"因事命篇，不为常格"正是"研究问题"这一观念的实际表现。章氏与柯林伍德的历史思想同其发展方向，在这一点小节上也得到了印证。

(四)结　语

以上三节是章实斋与柯林伍德两人的历史哲学的大体上的比较。我们

虽不能说这里面已包含了他们两人关于历史哲学的全部理论，但他们理论中最重要之点则确可从以上的比较中窥见。这两人的相似之处可以说是十分惊人的。当然，由于中、西史学的发展各有其不同的具体问题，他们的讨论在文字的层面上是有相当的距离的——这在部分上也是中国传统思想家没有走上"离事而言理"的途径的缘故。但是，如果我们承认透过思想的特定的表现形式和具体的内容去了解它的抽象道理是可能的话，那么，我相信我所做的比较工作并没有很牵强附会的地方。

章实斋和柯林伍德两人在历史观念方面如此地不谋而合，自然不是全出于偶然。就某种意义说，这正象征着中、西史学思想在发展过程上有其大体相近似之处。因此，章实斋处处上推中国史学的大原至孔子及马、班，而柯林伍德也追溯西方历史观念的远源至 Herodotus 与 Thucydides。换句话说，他们两人的历史理论都各自有其全部史学发展史作为后盾。中国史学发展至章实斋，西方史学发展到柯林伍德，已到了相当成熟之境；因之，在他们两人的历史思想之间，其最突出的共同之点便是对"史学自主"的强烈要求。这一点又必须从他们所处的特殊的学术和思想的境遇中去求得了解。

柯氏的历史理论基本上是对于西方近代史学思想中两个重要流派的反动与修正。这两个流派便是"实证论"(positivism)和"历史主义"(historicism)。由于近代自然科学的辉煌成就，人们对于研究自然现象的科学方法产生了无比的信心。不少学人因此深信，同样的方法也必然可以成功地运用于人文及社会现象的研究。现代社会学的始祖孔德(Auguste Comte)便是"实证论"的最重要的倡导人。实证论者相信科学的普遍性：一切知识，除了数学和逻辑以外，如果要具有科学性的话，都必须经过完全相同的基本程序——观察(observation)、概念思考(conceptual reflection)和实证(verification)。观察是搜集大量的事实，概念思考即是用归纳的方法建立通则(general laws)，而实证则是再根据事实来检证所建立的法则的有效性。这其中，自然以观察和概念思考为最基本的两个步骤，因为实证这一步如果发生了问题，其结果仍不过是根据新的事实来修订通则而已。因此孔德才要求建立一门新的科学——社会学；而孔德心目中的社会学则不啻为一种"超级史学(super-history)。照他的说法，历史事实只能是原料，更重要地，则是如何在许多史实之间找出因果关系，易言之即发现通则。这就属于社会学家的

工作范围之内了。这种说法自然严重地影响到史学的自主性，因为史学如果停留在个别史实的搜集和鉴定（即“观察”）的阶段，那么它根本就够不上称为一门“科学”；但如果史学也踏入建立通则（即“概念思考”）的层次，那么它便与社会学无以分别了。从19世纪到20世纪，实证论本身自有长足的发展，它已脱离了早期的粗糙形式而进入了极精微的境界。但是在贬抑史学自主性这一点上，20世纪的实证论者（或新实证论者[neo-positivists]）和孔德则毫无二致。例如在Karl R. Popper的眼中，史学的职责在于研究个别的事实，而无须涉及高级领域内的通则问题。但是这样的学问却不具备“科学”的身份，它是次于科学的，或者说是社会科学的应用之学。

柯林伍德是20世纪新理想主义（New-idealism）的一个重镇，他坚持史学的独立自主性，而同时又肯定史学不折不扣地是一门科学，和科学立于同一层面。然而由于史学所处理的是人文现象而非自然现象，因此其研究的程序并不能完全与自然科学等同起来。

在另一战场上，柯氏则与“历史主义”争持。所谓“历史主义”最早可溯源至兰克（L. von Ranke，1795～1886）。兰克及其同派的史家如古朗士（Fustel de Coulanges，1830～1889）、蒙森（Theodor Mommsen，1817～1903）等人都是职业史家，并且都以训诂考证（philology）为治史的基础。他们专讲历史上一件一件的特殊事实，而不侈言任何通则。用兰克的名言来说，即寻求“历史上真正发生过什么事”。就这一点言，他们是在维护史学的自主和尊严，而与实证论的观点相对抗。但历史主义并未能完全摆脱实证论的影响。历史主义者在拒绝寻求通则之后，转以考订史实真相与辨别史料真伪为史学之全部工作。这就是说，他们仍然接受了实证论者所提出的科学研究程序中的第一个步骤——观察或搜集事实。而且，更要紧的是他们对于所谓“事实”（fact）的了解也不脱实证论的窠臼。第一，他们把每一个事实看作是可以孤立研究的对象，因此整个史学的知识领域被切成了无数片断的个别事实。第二，他们认为一件事实不但与其他事实是彼此独立的，而且事实也独立于史家的主观看法之外。因此史家只能完全客观地报道事实，而不应对事实下任何判断。这两种对待事实的态度自然都有其积极的功效：前者使史家在鉴定史实及编辑史料时可以达到最高度的精确性，后者则训练史家尽量避免给他的研究题旨涂上一己的情绪色彩。

但是在柯林伍德看来，这两种对待事实的态度也产生了极大的流弊，这种流弊到了19世纪末期和20世纪初年更显得严重。第一种态度使得史家只能考据小问题和整理史料，而失去了处理重大的历史问题的能力；第二种态度使史家把人文事实与自然事实混同了起来，因而完全不能接触到价值问题。我们知道，柯氏认为历史的事实是具有内外两面的；内在是“思想”(thought)，外在是“事”(event)。历史主义者的观点发展到极端，势将只见“事”而不见“思想”。其结果便是历史自然主义取代了历史人文主义。在自然主义的笼罩之下，史家便必然把一切历史上的事件解释为“社会规律”或“超越的力量”所决定，而人在历史过程中将不复有任何选择的自由。[90]

我们了解了柯林伍德的历史观的特殊思想背景，再转而将章实斋的历史观和中国的史学传统以及乾隆时代的学术空气联系起来看，则章、柯两人何以地悬万里，时隔百年而运思竟能大端密合至此，其故便较易寻求了。

我们在前面已经指出，中国史学自始便孕育在儒家的人文传统之中。孔子一方面是儒家的创始者，一方面又是中国史学的开山，其间的关系是值得我们寻味的。中国史学传统中的人文精神特别表现在两个显著的特色上面：一是自《史记》以下正史中人物传记的丰富。一部二十四史基本上是无数历史人物的活动史。尽管从现代的眼光看，正史中列传的选择和编写都有不少缺点[91]，但中国史家把人物活动看作历史的中心部分是很明显的。中国史学的第二个特色是《春秋》以来的重视褒贬。过分讲求褒贬本是中国传统史学的一个缺点，然而褒贬的观念显然假定人应该而且必须对他自己的行为负责，易言之，即假定人有选择的自由。如果历史人物的所作所为都是为“社会规律”或“超越的力量”所决定，则史家将无所施其褒贬了。章实斋的史学经世论即承此人文传统而来。不但如此，他在重释儒家所谓“道”时，也特别赋予“道”以历史的性格。而他在《原道》篇中则说：“三人居室而道形矣”，又说，“道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所借以见道者也”。这种以人为中心的历史观的出现也必须向中国史学的人文传统中去求其渊源。

再就史学的独立自主性而言，中国也有其久远的传统。中国的史官制度，以及孔子、司马迁承此传统而修史，早已为史学的尊严与独立奠定了基础。从观念上说，魏、晋之际李充、荀勖把传统学术分为经、史、子、集四部即

可以看作是史学独立自主的正式建立。而"史学"一名之成立亦在南北朝时代。[92]刘知几于710年完成了《史通》一书，这是世界上讨论史学体例的第一部系统著作。[93]下逮宋代，史学尤其有辉煌的成就，史学的自主性至此可说已完全建立起来了。中国史学一方面既有源远流长的自主性，而另一方面又没有遭遇到类似西方近代科学"代庖"的威胁，然则何以章实斋竟和柯林伍德一样地为史学自主性而大声疾呼呢？要解答这一问题，我们首先必须了解清代经学考证对于史学的严重影响。陈寅恪曾指出清代经学发展过甚，因而转致史学之不振。[94]陈先生的说法是有根据的。江藩便告诉我们乾隆之世钱大昕已极不满时人之重经贬史，"尝谓自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉《三史》，《三史》以下，茫然不知，得谓之通儒乎?"[95]钱大昕曾经很露骨地说：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而《尚书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文，为《六略》，而《世本》、《楚汉春秋》、《太史公书》，《汉著纪》列于春秋家；《高祖传》、《孝文传》列于儒家，初无经史之别。厥后兰台、东观作者益繁，李充、荀勖等创立四部而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学要君窃位，自造《三经新义》，驱海内而诵习之，甚至诋《春秋》为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃《通鉴》为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣！嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也！[96]

这番话表面上是在责备宋儒，而事实上正是对清代经学考证表示一种极为强烈的抗议，其为史学争自主的意态是十分明显的。

这也就是章实斋为史学争独立自主的具体的思想背景。因此他在《浙东学术》篇中才说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也。

而在《原道》篇又说：

> 事变之出于后者，六经不能言。

清代经学本建立在训诂考证的基础之上。就这一点言，它与西方19世纪兰克以来的"历史主义"在精神上确有其契合之处。清人之考订个别事实与辨别材料真伪，与西方的"历史主义"取径尤为近似，故其流弊亦相同，如"见树不见林"，不能触及价值问题（即柯林伍德所谓史事之内在的一面）等皆其著者。这就难怪章实斋要说：

> 整辑排比，谓之史纂；参求搜讨，谓之史考；皆非史学。

又说：

> 至于辞章家舒其文辞，记诵家精其考核，其于史学似乎小有所补，而循流忘源，不知大体，用功愈勤，而识解所至亦去古愈远，愈无所当。

章、柯双方立说之背景既明，则两人的思想议论虽然异时、异地而竟若互为唱和者，其故自不难明矣。

不幸的是，至少就今天中国史学界的情况说，章、柯两人的批评尚未完全失去时效。20世纪上半叶的中国史学，是以乾、嘉考证学和西方兰克以后历史主义的汇流为其最显著的特色。在这个潮流之下，不少史家相信史学可以完全客观化与科学化，最后将达到与物理学、化学、生物学等全无区别的境地。同时，这些史家对于历史事实的认识也在基本上接受了西方实证论的观点。但是由于最近二十余年来西方历史哲学方面若干突破性的发展，我们可以大胆地说，乾、嘉考证和历史主义统治中国史学界的时代是过去了，至少也快要过去了。然而另一方面，实证论在史学界的影响却依然未可忽视。在实证论的影响下，史学与社会科学的理论和方法之间究竟应该存在着一种怎样的关系是目前最重要的问题。我必须强调，在技术层面上

史学现在已离不开社会科学。但是史学家如何能一方面摘取社会科学的成果使之为史学服务，而另一方面又能在史学与社会科学之间划清界限，使前者不致为后者所越俎代庖，则是一个极为困难的课题。[97] 换句话说，章、柯两人所最为关怀的史学自主性仍旧需要我们继续加以密切的注视。我个人相信，史学似乎还是应该以人为中心。而所谓"人"，则并不指孤立的、个别的、以至片面的个人(如社会学上、经济学上或心理学上所研究的个人)，而是生活在整个社会或文化中的人。从这一角度去着想，我们终将找到史学本身的独特领域和功能。我们决不应把史学降为社会科学的应用之学。[98]

必须说明，我没有意思在这篇文字里表示我个人对历史哲学的意见。就本文的性质言，我所做的工作仅是一种历史性的工作。我只是尽可能地将章实斋与柯林伍德的思想作客观的陈述与比较，但这决不意味着，我完全赞同他们的说法。中、西史学发展到章实斋和柯林伍德虽已相当成熟，却显然不能说已达到了完美的境界。因此他们两人的历史思想都是有毛病可寻的。举例来说，章实斋的历史观中即存在着很浓厚的传统政治伦理的味道。这是现代史家所不能接受的。[99] 又如柯林伍德的历史哲学，因为太强调"思想"的因素，而成为现代唯心史观的极端代表。这也局限了他的史观的有效性。一般言之，他的史观用于研究思想史以至政治史是可以有很好的收获的，但却不甚能解释经济史的发展以及大规模的社会变动。[100] 就我个人理解所及，我也觉得他一方面过分注重历史的"内在面"与夫"将心比心"的领悟，另一方面又极力强调"证据"的重要性，也是一严重的矛盾。因为当我们在设身处地"重演"(re-enact)古人的意境时，我们很难找到任何证据来"证明"古人思路正是如我头脑中现在所"重演"的。这中间的分寸如何界定，也是历史哲学中尚待探究的课题。[101]

注　释

[1] 关于汤因比的自叙及近人对其《历史之研究》一书的批评可参看1956年出版的 *Toynbee and History*。此书系由 M. F. Ashley Montagu 编集而成，其中收集了汤氏自叙及答辩文字三篇，各家批评论文三十篇，实为研究历史哲学及汤因比的人所不可不读之书。

[2] 我这种说法虽不免有些武断，但也不全是无根之谈。黑格尔之以哲学涵盖历史

已为世人所熟知，无待详说。斯氏之作品具文学气质可自其在1922年修正版的《西方之没落》序言中得一证明，在该序言中他特别说明，歌德与尼采对他的影响。他说："歌德给予我方法，尼采给予我提出问题的能力。"吾人若纵读斯氏全书，当不难深感其具有一种文学性的启发力量。至于汤因比之《历史之研究》，西方学者都承认他在方法上是严格的经验派的(strictly empirical)。读者可参看 W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 1951, 164～168页。尽管美国 Edward Fiess 曾说过汤因比是以诗人的情怀来写《历史之研究》的，而汤氏自己也颇欣赏 Fiess 的说法，但一般而论，我倒觉得这项评语转赠给斯宾格勒更为适当。(见 Fiess 所写 *Toynbee as a Poet*，原载 *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, 1955, pp. 275～280，此文又收在 *Toynbee and History* 中，378～384页)。

[3] 参看柯林伍德的 *The Idea of history*, 238～239页，及 W. H. Walsh 同书 106～107、169页。

[4] 关于历史的解释，可参看：Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1952；William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957；又 Patrick Gardiner 所编 *Theories of History*, The Free Press, 1959，收有关于 explanation 之论文多篇，可资参考，见 Part II, 341～475页。

[5] 比较简略地讨论到最新历史哲学的若干方面的著作除 W. H. Walsh 的《历史哲学概论》外尚有 William H. Dray, *philosophy of History*, Prentice-Hall, 1964 和 Morton White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York, 1965。

[6] 说实在的，刘知几决非章实斋之比。吾人试将《文史通义》与《史通》加以对照，即可了解前者之博大精深处。前者贯通了全部中国学术史，而后者所触及的问题始终未能逗出撰史体裁的范畴。章实斋自己也曾说："吾于史学盖有天授。自信发凡起例，多为后世开山，而人乃拟吾于刘知几，不知刘言史法，吾言史意，刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然两途，不相入也。"(《章氏遗书》，卷九，商务印书馆排印本，1936年。)"家书二"又说："郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意，此予《文史通义》所为作也。"(《章氏遗书》外编卷十六《和州志》)章氏所谓"史意"细按之则正是西方批评派的历史哲学。我之尊他为中国两千年来唯一的历史哲学家，正以此故。

[7] Collingwood, *The Idea of History*, p. 10.

[8] 同上，209页。

[9] 关于占星学的起源问题，至今仍未能获得确定性的解答。历史家仅知其起源极古，系 Chaldean 或埃及人所发明，希腊人初不知此术，及至亚历山大东征，始将之带回西方，然后才逐渐流行于西方世界。中国占星学之起源尚未有人考出，吾人殊不能确定其究属本土的抑是外来的。关于此问题，可看李汉三：《先秦两汉之阴阳五行学说》，台北，1967。

[10] 《孟子·滕文公下》。

[11] 《史记》卷一三〇。

[12] 章实斋也说："至于史文有褒贬，《春秋》以来，未有易焉者也。"（章氏遗书·外篇卷十一《永清县志六》。关于自由意志与决定论之讨论，读者可参看 Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Oxford, 1954, 25～27 页。

[13] 《论语·述而》。

[14] 刘宝楠：《论语正义》卷八。

[15] 近代西洋史学界关于 moral judgement 之争论，以 Lord Acton 与 Mandell Creighton 二人对《宗教革命时代的教庭史》(*History of the Papacy During the Reformation*，此为 Creighton 之著作，由 Lord Acton 写书评，于是争端以起)辩难最为著名，也最具代表性。读者可参看 *Acton-Creighton Correspondence* 载 Lord Acton, *Essays On Freedom and power*, Mreidian Book ed.，1955, 328～345 页。至于最近历史哲学家对此问题的讨论则可读 H. Butterfield, *History and Human Relations*, London, 1951, 101～130 页，*Moral Judgement in History* 及 *The Whig Interpretation of History*, New York, 1951, 107～132 页。又 Maurice Mandelbaum 在 *The Problem of Historical Knowledge*, New York, 1938, 194～202 页中亦有所讨论。

[16] 见 J. W. Thompson, *History of Historical Writing*, New York, 1942, Vol. I, 26、32 页。Thompson 曾称此二人为道德论者(moralists)。

[17] 《左传》襄公二十五年条。

[18] 《左传》宣公二年条。

[19] 同上。

[20] 《汉书·艺文志》《春秋》条下。

[21] 我们试想班固生在东汉的时代，尚且因被控"私改作国史"而系狱(《后汉书》卷七十本传上)，孔子的"一则以喜，一则以惧"的心理就更不难理解了。我们说孔子之褒贬史法，上承古代史官成法而来，但并不意味着古代史官皆能有极大之自由，尽如刘子玄所谓"昔董狐之书法也，以示于朝，南史之书弑也，执简以往"。浦起龙释曰："谓古时良史秉直公朝。"(《史通通释·忤时》篇)，盖史官虽有直笔之责，能忠于职守者毕竟不多，此孔子所以于董狐深致其赞叹也。刘氏身列史馆，因感于修史之不自由(唐代如太宗之豁达犹不能放心近臣所记之起居注，其他可推想)，故而想慕古代史官之"秉直公朝"，实则非古代史官人人皆是南史、董狐也。又孔子之褒贬初意实在保存史事之真，与史官直笔，用心一贯，至于后人一意摸仿《春秋》以致形成浓厚的伦理史观，则非孔子所能负责，且早已为学者所批评矣！李宗侗《中国史学史》云："宋人论史，常泥于《春秋》大义，欧阳修其代表也。所修《新唐书》及《新五代史》，皆注重奖善惩恶，而忽于考证史实，沿至朱熹《通鉴纲目》，专以此

为目的，然亦有人反对此种观念。"(台北，1953年出版，88页)。又本文写好后我又检阅《胡适论学近著》中《论春秋答钱玄同》一文，胡先生有两点意思应该写在这里作参考：一、他也认为董狐、齐史都在孔子之前，史官的权威已经成立了，孔子"窃取"了史官所已建立之义。二、《春秋》之使乱臣贼子惧，乃因它"敢说老实话，敢记真实事"(565～566页)。

[22] 章学诚：《文史通义》卷一《书教上》。(按：此系万有文库本)

[23] 《文史通义》开宗明义就说："六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。"(《易教上》)

[24] 均见《书教上》，这一类的话甚多，如"班氏董、贾二传，则以《春秋》之学为《尚书》也"，自注云："即《尚书》折入《春秋》之证也。"(《书教中》)又云："《尚书》、《春秋》皆圣人之典也。《尚书》无定法而《春秋》有成例，故《书》之支裔折入《春秋》。"(《书教下》)

[25] 《尚书》为史官所记，古人言之者甚多，最著者如《汉书·艺文志》："左史记言，言为《尚书》。"王充《论衡》则云："《尚书》者以为上古帝王之书，或以为上所为，下所书。"(卷二八《正统》篇)刘知几亦引王肃言，谓为"上所言，下为史所书"。(《史通通释》卷一《六家篇》)

[26] "疏通知远"之语源出《礼记·经训》篇："孔子曰：入其国，其教可知也，其为人也……疏通知远，《书》教也。……故……《书》失之诬。……疏通知远而不诬，则深于《书》者也。"此虽似对人而言，实亦为普遍性之原理，未可过于拘泥求解也。

[27] 《汉书》卷六十二《司马迁传》。

[28] 这一类歪曲史实的例子甚多，读者或已知之甚详，毋待一一举例。读者如有兴趣则不妨参看柯林伍德 *The Idea of History*，182～183页对Spengler曲解史实的指摘

[29] 《文史通义》卷四《答客问上》。

[30] 此实章氏"六经皆史"一语本意所在。近人或释"六经皆史"之"史"为"史料"之义，殊失之，故于"六经皆史"之旨不能畅晓。看胡适、姚名达《章实斋年谱》(137～138页)，又金毓黻《中国史学史》(22～23页)批评章氏"六经皆史"之论亦出于误解。盖章氏此处所用之"史"字，既不得解为史料，亦与史学无涉，读者如能自章氏所谓"六经皆先王之政典"以及"三代学术知有史而不知有经，切人事也"等处用心，则可以思过半矣！(参看钱穆《中国近三百年学术史》上册，390～392页。)

[31] 《文史通义》卷二《浙东学术》

[32] *The Idea of History*, p. 19.

[33] 同上，23页。

[34] 关于左史右史之分的问题，古今学者讨论者甚多，唯因与本文主旨关涉甚少，无须详加考辨。兹略述问题之源流于下：此说初见于《礼记》卷六《玉藻》篇："动则左史书之，言则右史书之"，稍后《汉书·艺文志》在《春秋》条后则有下面的记载："古之王者世有

史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。"若细按之，此二记载实互相冲突，盖依前者则当为"左史记事，右史记言"也。故《玉藻》疏谓《汉书》之言"于传记不合，其义非也"。此后如荀悦《申鉴》（《时事》篇）、刘氏《史通》（《载言》篇、《史官建置》篇）从后说，而刘勰《文心雕龙》（《史传》篇）则从前说。近代学者则多不信史官职掌之划分能如是之清晰。参看傅振伦《中国史学概要》19页及李宗侗《中国史学史》7页。金毓黻《中国史学史》第一章则采黄以周之说，是《汉书·艺文志》而非《玉藻》，并谓左史右史即内史大史，此又一说也。（7～9页）但最近李宗侗在《史官制度——附论对传统之尊重》一文中曾驳黄以周之说，可以参看。（见《台湾大学文史哲学报》第十四期，126页，1965年11月。

[35] 《史通通释》卷一《六家第一》。

[36] 《文史通义》卷一《书教上》。浦起龙亦不信古史有言事二分之说，以为系汉儒所造，其言曰："王者亦事而有言，有言必有事，理势本自相连，珥笔如何分记，况左右配属，班、荀之与郑、戴又各抵牾，此等皆出汉儒，难可偏据。"（《史通通释》卷一）浦氏之说当即章实斋事言合一论之所本，故又曰："古人无空言，安有记言之专书哉！汉儒误信《玉藻》记文，而以《尚书》为记言之专书焉！"（《文史通义》卷一《书教中》）

[37] 《文史通义》卷一《书教上》。

[38] 同上书，《书教中》，按此处所说华与实乃真近乎近人所谓史学与史料之分。文选可补史籍之不足，故曰"与史相辅"。

[39] Collingwood, *The Idea of History*, pp. 214～220.

[40] 《孟子·离娄章句下》。

[41] 焦循：《孟子正义》卷八。

[42] 《史记》卷四十七《孔子世家》。

[43] 李宗侗：《中国史学史》，16页。

[44] 柯氏原文见 *The Idea of History*，215～219页。Walsh 批评柯氏，谓彼所用"思想"一词须狭义的，乃谓"intellectual operations"而言。他又指出柯氏之"思想"非"抽象的玄思"(abstract speculation)，而是"行动中之思想"(thought in action)。见 *An Introduction to Philosophy of History*，50～53页。

[45] 《文史通义》卷五《史德》。

[46] 何炳松氏即以为章氏所说的"天"相当于西方史学中所谓客观主义，而"人"则相当于"主观主义"。见他为胡适、姚名达的《章实斋年谱》所写的序。（17～19页）

[47] 均见《文史通义》《史德》。

[48] 《文史通义》卷四《言公上》。

[49] 《文史通义》卷四《申郑》。

[50] 姚永朴《史学研究法》有《史义》篇，谓“义为史家之所尚，其来远矣”！唯其释“义”有六义，颇嫌琐碎耳！(8～16页)金毓黻《中国史学史》亦说“所谓义者，即《史记》所谓制义法，后人或谈史法或明史义与史意，皆即今人所谓史学也”。(25页)

[51] “别识心裁”一语章氏用之极多，无须一一举例。此处所谓“特殊的心灵能力”并非谓史学家有某种天赋才力，而为其他学者所不具备者。此种“特殊能力”实指史家经过史学之特殊训练后而产生的一套特殊技能而言。就此种意义说，则每学一科的专家都有其“特殊的心灵能力”。恐滋误会，特为申明如此。

[52] 柯林伍德：《历史之观念》，215页。

[53] 《史记》卷四十七《孔子世家》谓孔子“为《春秋》，笔则笔，削则削”。

[54] 《文史通义》卷四《答客问上》。

[55] *The Idea of History*, p. 236.

[56] 《史记·十二诸侯年表》。

[57] 柯林伍德：《历史之观念》，237页。

[58] 同上。

[59] 《论语·八佾》。

[60] 《汉书·艺文志》《春秋》条下。

[61] 《春秋左氏传》序。

[62] 本文论《春秋》皆非真讨论《春秋》一书本身之性质，特不过因章氏屡引之以说明史学之要义，故顺其思路，循其引证，以与柯氏之说相参证耳。章氏曰：“《春秋》不能舍《传》而空存其事目，则左氏所记之言不啻千万矣！”是合《春秋》原文与《左传》为一也。故本文论《春秋》悉从章氏之原意，非敢于《春秋》本身有何论列。至希读者勿于此等处对作者之疏谬有所指责是幸。

[63] 关于此问题之详细讨论见柯氏《历史之观念》，236～249页。

[64] 《章氏遗书》外篇卷十八，《和州志三》《阙访》。

[65] 同上书外篇卷十二，《永清县志七》《阙访》。

[66] 同上。

[67] 柯林伍德：《历史之观念》，246页。

[68] 同上，237页。关于剪贴史学与科学史学之分别，请参见该书257～261页。

[69] 《文史通义》卷一《书教下》。

[70] 同上书，《申郑》篇。

[71] 《章氏遗书》卷十五《方志略》《亳州志人物表例议上》。

[72] 何炳松以为章氏“撰述”与“记注”之分已由刘、郑二氏发其端，其言甚是。参看《章实斋年谱》序。

[73] 《章氏遗书》卷九。

[74] 以上两条均见《文史通义》卷五。关于近人对"撰述"与"记注"之两分法的讨论，读者亦可参看金毓黻：《中国史学史》，238～239页；傅振伦：《中国史学概要》，81～83页；李宗侗：《中国史学史》，163～165页。三书论此段大体相同，殆皆本于胡适《年谱》及何炳松序而立论者也。

[75] 郑樵《通志》序。唯章氏认以《汉书》为撰述，于近方近智之中仍有圆且神者，以为之裁制，是以能成家。较之郑氏之批评公允多矣！（《文史通义》卷一《书教下》）

[76] 《文史通义》卷四《释通》。

[77] 同上书，《申郑》篇。郑樵"成一家之言"在其生时已为世人所承认，如宋高宗初见樵时即曰："闻卿名久矣！敷陈古义，自成一家。"（《宋史》卷四三六《郑樵传》）

[78] 《文史通义》卷四《释通》。章氏又论及仅收集史料不能成为史学著作："聚公私之记载，参百家之短长，不能自具心裁，而斤斤焉徒为文案之孔目，何以使观者兴起，而遽欲刊垂不朽耶！"（《章氏遗书》外篇卷十八，《和州志三》《列传一》）。

[79] 自柯林伍德观念看，中国史学的科学性可谓早已始于孔子的《春秋》，其后史迁师法《春秋》而有《史记》，班固取史氏之意而有《汉书》之作。此数书者皆有史义可求，亦皆能自成一家之言也。马、班以降迄于章氏，因良史之不世出以致记注、比次之作汗牛充栋而撰述家学数百年不一见，遂使中国史学形成一杂而不纯之局，但在中国史学思想中则"成一家之言"始终悬为史家著述之鹄的。（参看金毓黻：《中国史学史》，46～47页。）西方史学直到17世纪以后科学的史学始渐代剪贴史学而起。

[80] 柯林伍德：《历史之观念》，252页。

[81] 《文史通义》卷二《原道下》。

[82] 与陈观民工部论史学，见《章氏遗书》卷十四《方志略》。

[83] 胡适以倡"拿证据来"及"有一分证据说一分话"著称，亦特称此段文字为"数千年史家未发之至论"。（《年谱》113页）何炳松治西史闻于时，亦极称赏此书，并谓胡氏之赞美犹不足以尽其价值，他说："这是一段对于我们现在所谓'历史研究法'的极简括而且极精辟的纲要。"（同书《何序》）

[84] 柯林伍德：《历史之观念》，280页。

[85] 《章氏遗书》卷十四、《方志略》《方志立三书议》。

[86] 《章氏遗书》外篇卷十二、《永清县志七》《阙访》。

[87] 柯林伍德：《历史之观念》，281页。

[88] 《文史通义》卷一《书教下》。

[89] 胡适《年谱》何序。金毓黻也说："故枢所创纪事本末之法，实与近世新史之体例为近。"（《中国史学史》，198页）

[90] 关于 Positivism 对史学的功过问题，请看柯林伍德：《历史之观念》，126～133 页；W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, pp. 45～47。

[91] D. C. Twitchett, *Chinese Biographical Writing*, in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford, 1961, pp. 95～114.

[92] 《晋书》卷一〇五《载记五》：元帝太兴二年，石勒自立为赵王，以任播、崔濬为史学祭酒。又《宋书》卷九十三《隐逸雷次宗传》亦云："文帝元嘉十五年征次宗至京师。……会稽朱膺之颍川庾蔚之并以儒学监总诸生；时国子学未立，上留心艺术，使丹阳尹何尚之立玄学，太子率更令何承立史学，司徒参军谢元立文学。凡四学。"是史学至此已正式与儒、玄、文并立为四学之一矣！（参看傅振伦：《中国史学概要》，3 页）

[93] E. G. Pulleyblank, *Chinese Historical Criticism: Liu Chih-Chi and Ssuma Kuang*, in *Historians of China and Japan*, p. 136.

[94] 《陈寅恪先生文史论集》，下册，326 页，香港，1973。

[95] 江藩：《汉学师承记》卷三《钱大昕传》。

[96] 钱大昕：《廿二史札记·序》。

[97] 所谓科学包办史学的思想，大致可分为两类：一是自然科学及其方法笼罩史学的研究，另一则是社会科学理论及其方法"决定"史学的发展。第一类说法流行于 19 世纪至 20 世纪初叶，当时人写史学原理都喜用"历史的科学"之名，如 1864 年 J. A. Froude 的书和 1886 年 T. Caird 的著作都采用同一书名。持这一说者以 J. B. Bury 为典型代表，他的思想是在实证论空气极端浓厚的环境中成长的，因而有"历史乃是一种科学，一点不多也一点不少"的名言 20 世纪历史哲学发展的结果，已经没有人再相信史学可以成为物理或化学那样的科学了。如 F. T. C. Hearnshaw 在 1932 年所写的 *The Science of History* 一文（载 *An Outline of Modern Knowledge*, edited by William Rose, London, 1932）就认为历史之为科学当同于考古学和地质学，而不当与物理学或数学并论（774～779 页）。同时他复认为 Comte, Buckle, Mill 等人把史学与物理学等量齐观，是与史学性质不相称的。（880～802 页）又如 Maurice Mandelbaum 在他的 *The Problem of Historical Knowledge* 里亦谓史学旨在叙述个别的事件与物理科学之以寻求法则为职志者不类。（13～14 页）即使是现代的科学方法论家，也不能不把史学、社会科学和自然科学在方法论上加以分别，如 J. W. N. Watkins 在其 1952 年所发表的 *Ideal Types and Historical Explanation* 一文中就承认这一点。（此文转载于 *Readings in the philosophy of Science*, edited by Feigl and Brodbeck, New York, 1953，参看 729 页。）至于将史学拟之社会科学者，现在英美哲学界亦大有人在，例如 Morton G. White 在他 1943 年发表的 *Historical Explanation* 一文中就把"历史的解释"与"社会学的解释"看作完全合一的。（*Mind*, Vol. 52, 1943, p. 212ff.）这种思想另一极端的表现则是取消史学中的综合的与理论的部分，认为历史家只需管一

件一件的"事",至于理论工作或贯通一切事的综合工作都当由理论科学如社会学、经济学等来管。持这种观点者我们又可以举 Karl R. Popper 为代表。他在其名著 *The Open Society and Its Enemies* 中就把"历史科学"与"理论科学"(Historical and Generalizing or Theoretical Sciences)截然分开。所谓"理论科学",依他的解释,包括物理、生物、社会学,等等。他根本否定史学与任何种类的"一般性的法则"(General Laws)有关,否定史学家应作任何通论性的工作(generalizations)。(Revised edition,1950,pp. 443~454.)至于反对的一方面,即坚决强调史学自成一类,不与其他科学相通者,则以柯林伍德为最极端的代表。英人 Patrick Gardiner 著 *The Nature of Historical Explanation* 一书,则对此二派立论有比较客观的分析与检讨。他一方面承认史学有其独特范围,另一方面则否定史学可以完全关闭门户,不与其他科学交往。同时,他又以为史学工作仍可有 generalization 并形成"一般性的法则"。此人可以说是中立派,但立说却甚谨严精细,颇多持平之论,值得我们注意。(请参看该书第二部"The Subject-matter of History",28~64 页。)还有一点我们必须记住,即近来反对科学包办史学的人,多为从事过实际历史研究的历史家。柯林伍德虽以哲学闻于世,但同时也是有成就的史学家。他所著 *Roman Britain and the English Settlements*(与 Myres 合写)乃一颇负盛名之作,列为《牛津英国史》第一册。同时,著名的《剑桥古代史》(*Cambridge Ancient History*)第十、十一两册中有关罗马时代的英国史诸章即由柯氏执笔。此外如荷兰的著名历史家 Pieter Geyl 于 1954 年来美国耶鲁大学讲他的历史哲学,也攻击"科学"可以包办史学的观念(见他的 *Use and Abuse of History*,1955,47~49 页)。如果我们认为经验是值得尊重的,那么这些史学家的意见无论如何是应该值得严肃地加以考虑的。

[98] 余英时:《史学、史家与时代》,《幼狮月刊》第三十九卷第五期,1974 年 5 月。

[99] 参看李宗侗:《中国史学史》,167 页。

[100] Walsh,*An introduction to Philosophy of History*,pp. 52~59.

[101] 此点近来已渐有人批评。如 H. A. Hodges 在 *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*(London,1952)中即认为柯氏对"思想"在历史之作用,估价过高。(335 页)Carl G. Hempel 早在 1942 年所发表的 *The Function of General Laws in History* 一文中即认为历史家所常说的 the method of empathetic understanding(按:即我们在本文所说的"设身处地重演古人的思境")不仅为不必要,而且也不可靠。(此文载于 Feigl & Sellars 所编的 *Readings in Philosophical Analysis* 中,见 467~468。)此文发表在柯氏《历史之观念》全书出版之前,并非直接对柯氏而发,但 Watkins 在 *Ideal Types and Historical Explanation* 中则引用 Hempel 之说驳柯林伍德,故亦可视为对柯氏之批评。(见 *Readings in the Philosophy of Science*,740 页。)G. N. Renier 对柯氏 re-enactment of the Past 之说亦有严格的批评。(见 *History, Its Purpose and Method*,Boston,1950,45~50 页。)

《朱熹的历史世界》上编绪说

本书分成上、下两篇，上篇是通论之部，下篇是专论之部。兹先略述全书旨趣，以明分篇之意，作为上篇的绪说。

一、“政治文化”释义

让我从解题开始。本书正题是“朱熹的历史世界”，副题是“宋代士大夫的政治文化”，两者在意义上互为表里。正题点出本书的范围，即朱熹(1130～1200)所实际经历过的世界。但这个世界不是从他出生的那一天才开始的，它的起源与形成必须上溯至北宋，所以本书的时限大致涵盖了11、12两个世纪。朱熹的世界是以儒学为中心的世界，因此儒学在这两个世纪中的演变必然构成本书的一大纲维。但本书并非关于学术史、思想史的内在研究，注意的焦距毋宁集中在儒学与政治、文化，以至社会各方面的实际关联与交互作用。易言之，即将儒学放置在当时的历史脉络之中以观察其动态。只有如此，我们才有可能重建朱熹所曾活跃于其中的真实世界。

副题则进一步使本书所欲呈现的世界结构化。若借古代思想中的“形、

神"为喻，我们可以说，儒学构成了朱熹的历史世界之"神"。但有"神"而无"形"，则只能是一个鬼神的世界或形而上的世界，却不成其为人所创造的历史世界。无论我们接受儒家所谓"形具而神生"(《荀子·天论》)或道家所谓"所生者神，所托者形"(《史记·太史公自序》)，我们都不能想像，历史世界的存在可以完全脱离有形的结构。副题所标示的"士大夫的政治文化"便为本书提供了这一结构。关于"政治文化"的含义，稍后再作澄清。现在先说明我为什么在朱熹的历史世界中为士大夫安排了如此重要的位置。这是基于两个非常明显的理由。第一，新儒学的出现与演变自然是两宋史上"一大事因缘"，但"人能弘道，非道弘人"，儒学本身并不会动，它的发展完全是士大夫代代相续、不断努力所造成的。他们不但在思想上推陈出新，而且通过政治实践将若干重要的儒家观念纳入法度与习惯之中，成为结构性的存在。这一型的士大夫虽然只是汤因比(Arnold J. Toynbee)所说的"创造少数"(creative minority)，但他们的影响则是不容低估的。第二，朱熹生前的基本身份首先是士大夫，无论从政治的、文化的或社会的观点说，都是如此。今天我们可以用种种不同的范畴去凸显他在历史上的地位，譬如道学家、经典学者、教育家之类，但却不能因此而忽视他作为士大夫之一员的基本身份。岂徒不能忽视而已！他之所以能从容发明义理、注释经典、兴建书院，或由于得奉祠禄，或由于出任郡守，无一不是凭借着士大夫的身份。以精神造诣与学术成就而言，他自然远远超过了一般的士大夫。然而超过并不等于跳过，若跳过士大夫这一身份不论，他的历史地位便反而不可理解了。淳熙三年(1176)朱熹因受流言的困扰，坚辞秘书郎的召命，写信给韩元咎，一方面表示"士大夫之辞受出处……乃关风俗之盛衰，故尤不可以不审"，另一方面则声明他决不肯与那些"倚托欺漫以取爵位"的所谓"士大夫"为伍，言辞甚为激烈。(《朱文公文集》卷二五《答韩尚书书》)韩元咎答书便责备他"不应如此忿激"，并且很严厉地反诘："至谓无用于世，非复士大夫流，不知元晦平日所学何事？"(《南涧甲乙稿》卷一三《答朱元晦》)他终于无辞以解。举此一例，可知不但同时相知认定他的基本身份是"士大夫"，而且他自己也无法否认这一事实。无论从他的文集或一生的活动看，他的世界和士大夫的世界根本是重叠的。(按：论宋代儒学必不能忽略"士大夫"阶层的出现，已故岛田虔次曾有扼要说明。见《宋学の展开》收在他的遗著《中国思想史の研

究》,370～331页,京都大学学术出版社,2002。)

现在让我进一步解释"政治文化"的含义。本书用此词有两义,兹分述于下。第一,"政治文化"相当于英文"political culture"。这是今天广泛流行的一个概念,但很难下精确的定义。本书用"政治文化"一词则大致指政治思维的方式和政治行动的风格。无论就思维方式或行动风格来说,宋代士大夫作为一个社会集体都展现了独特的新面貌,相形之下,不但前面的汉、唐为之逊色,后来的元、明、清也望尘莫及。详细的论证见本书各章,这里只能先说几句提纲挈领的话。以政治思维而论,宋代士大夫的"创造少数"从一开始便要求重建一个理想的人间秩序,当时称之为"三代之治"。无论他们是真心相信尧、舜、三代曾经出现过完美的秩序,还是借远古为乌托邦,总之,由于对现状的极端不满,他们时时表现出彻底改造世界的冲动。这一思维倾向通两宋皆然,下面将作进一步的分析。再以行动风格论,"以天下为己任"的名言恰好可以用来概括宋代士大夫的基本特征。这六个字虽是朱熹对于范仲淹一个人的描写(见《朱子语类》卷一二九《本朝三》),却抓住了当时中国政治文化的一个主要动向,所以才流传后世,至今犹脍炙人口。但是若要真正了解这句话为什么不迟不早,单单出现在宋代,则决不是件简单的事。它的含义不但必须与文彦博所谓皇帝"与士大夫同治天下",和程颐所谓"天下安危系宰相"等说法参互以求,而且与士大夫在当时权力结构中的客观位置有密切的关系。用现代观念说,他们已隐然以政治主体自待,所以才能如此毫不迟疑地把建立秩序的重任放在自己的肩上。此意我在本书《自序二》中已略作阐释,这里只需补充一句,这一主体意识普遍存在于宋代士大夫的创造少数之中。各种思想流派都概莫能外。从这个角度看,陆九渊的名言——"宇宙内事,是己分内事,己分内事,是宇宙内事"(《象山先生全集》卷二二杂说条)——正是同一意识的一种表现。

第二,本书副题中的"政治文化"还有另一含义,即兼指政治与文化两个互别而又相关的活动领域。这毋宁是题中应有之义,因为宋代士大夫的政治文化本来便是政治与文化两系列发展互动的最后产品。概括地说,在政治领域中,赵宋王朝的特殊历史处境为士阶层提供了较大的政治参与的空间。在文化领域中,由于长期的战乱和军人横行,民间出现了对于文治的普遍要求,因而开启了儒学复兴的契机。很显然,上面提到宋代士大夫的思维

方式与行动风格是和这两大领域中的新动态互相关联的。相应于这种复杂而又独特的历史事象,本书采取了政治史与文化史交互为用的研究方法。政治史处理的对象主要是权力结构及其实际运作,因此士大夫和皇权、官僚系统之间的关系,也构成本书的一个重要环节,虽然这不是主旨所在。但党争在士大夫的政治世界中则占据了轴心的地位,他们的主要活动即环绕着这一轴心而旋转。程颢、程颐、朱熹作为士大夫的成员也同样卷入党争的漩涡之中。朱熹在"党"的问题上更曾发出石破天惊之论:"君子"不但应该有"党",而且"唯恐其党之不众"(见本书第七章"余论"节)。他的政治生命终于党禁并不是完全没有来由的。但宋代党争性质与东汉、中唐、晚明的党争都不相同,它很清楚地打上了士大夫政治文化的烙印。所以党争构成本书的研究重点之一。文化史虽然必须涉及所研究的时代的种种观念和理想,但并不对之作孤立的处理,而是把它们和实际生活联系起来作观察。这是文化史与哲学史或思想史根本区别之所在。宋代儒学复兴及其演变是本书的另一重点所在,但是我在这里所探讨的不是儒学的内在发展,而是儒学理想与观念落在政治领域中究竟产生了哪些正面或负面的效应。另一方面,士大夫的政治经历对于宋代儒学的构成与演变有没有影响,也是一个值得追究的问题。总之,政治现实与文化理想之间怎样彼此渗透、制约以至冲突——这是政治史与文化史交互为用所试图承担的主要课题。

二、道学、道统与"政治文化"

上面属于"解题"的范围,大致说明了本书正题与副题表里互应的关系。接着我还要作一番"解惑"的努力。解什么惑呢?在我们的通常理解中,朱熹是"道统"论说的正式建立者和道学的集大成者。因此他的历史世界只能以"道统"与道学为中心,"政治文化"最多不过居于边缘的地位。现在本书竟反其道而行之,岂不是轻重倒置、喧宾夺主吗?我推测本书读者抱此疑问的也许大有人在。为什么我会作此推测呢?因为这和现代哲学史研究对于道学的处理方式有密不可分的关系。(按:本书以"道学"与"理学"为同义语,因此视上下文的需要而交互为用。大致言之,"道学"多用之于程、朱一

系，"理学"则包括程、朱以外的一切流派，下篇将另作说明。）概括地说，现代哲学史家研究道学，正如金岳霖所说，首先"是把欧洲哲学的问题当作普通的哲学问题"，其次则是将道学"当作发现于中国的哲学"（见他为冯友兰《中国哲学史》所写的《审查报告》）。至于各家对道学的解释之间的重大分歧，则是由于研究者所采取的欧洲哲学系统，人各不同。在这一去取标准之下，哲学史家的研究必然集中在道学家关于"道体"的种种论辩，因为这是唯一通得过"哲学"尺度检查的部分。我们不妨说："道体"是道学的最抽象的一端，而道学则是整个宋代儒学中最具创新的部分。哲学史家关于"道体"的现代诠释虽然加深了我们对于中国哲学传统的理解，但就宋代儒学的全体而言，至少已经历了两度抽离的过程：首先是将道学从儒学中抽离出来，其次再将"道体"从道学中抽离出来。至于道学家与他们的实际生活方式之间的关联则自始便未曾进入哲学史家的视野。今天一般读者对于道学的认识大致都假途于哲学史的研究。他们如果对本书的题旨感到困惑，无法想像朱熹的历史世界中如何能容下"政治文化"，那将是一个非常自然的反应。为了解除上述的困惑，本节将始于清理"道学"、"道统"、"道体"诸概念的流变及互相之间的关系，然后再进一步展示这些概念与"政治文化"的内在联系。但限于篇幅，这里只能试着勾勒出一个基本轮廓而已。

儒家所讲的是所谓"内圣外王之道"（见《庄子·天下篇》），这是向来公认的说法；宋代的道学在后世也一直被视为"内圣外王之学"。（按：程颢早年即以此六字赞誉邵雍，见《宋史》卷四二七《道学·邵雍传》。）道学既然"内圣"与"外王"兼收并蓄，它的内涵便远远超出了形而上的"道体"。道学与哲学之间不能画等号，这是不证自明的。然则它究竟是属于哪一类的学问？它的"内圣"与"外王"包括了一些什么内容？所谓"内圣"与"外王"之间的界限又是怎样划分的？全面解答这些问题不是本书所能承担的任务。但是这里恰好有一个简捷的办法，使我们可以对上述的问题获得具体的初步认识。这是指《近思录》一书而言。这部书是朱熹和吕祖谦两人精选周、张、二程论学文字和语录而辑成的，其目的是为初学者提供一个关于道学的入门教本。我们以此书代表南宋道学家关于道学的基本看法是不致引起任何争议的。（关于《近思录》的讨论，可看钱穆：《朱子新学案》，第三册，172～182页，"附述近思录"条，台北，联经《全集》本；陈荣捷：《朱子之近思录》，收《朱学论

集》,123～180页,台北,学生书局,1982;及《朱子新探索》"论近思录"节,389～395页,台北,学生书局,1988。)《近思录》通行本目录经后人改定,原目则见于《朱子语类》,其文曰:

> 《近思录》逐篇纲目:(一)道体;(二)为学大要;(三)格物穷理;(四)存养;(五)改过迁善,克己复礼;(六)齐家之道;(七)出处、进退、辞受之义;(八)治国、平天下之道;(九)制度;(十)君子处事之方;(十一)教学之道;(十二)改过及人心疵病;(十三)异端之学;(十四)圣贤气象。(卷一〇五《论自注书》"近思录"条)

很明显,这个纲目大致本之《大学》八条目,卷一至五相当于格、致、诚、正、修,朱熹《四书章句集注》所谓"修身以上,明明德之事也"。这是"内圣"的领域。卷六至十一相当于齐、治、平,《四书章句集注》所谓"齐家以下,新民之事也"。这是"外王"的领域。最后三卷中"异端"是通过批判老、释以加强"内圣"之学,其余两目则属于杂类,可以置之不论。这个"逐篇纲目"不但代表了朱、吕两人对于儒家"内圣外王之学"的整体认识,而且也明确指示出"内圣"与"外王"的分界及为学的次第。

以《近思录》为根据,我们可以进一步澄清"道体"与道学的关系。第一卷"道体"所选全是关于太极、性、命、中、和、理、气、心、情等形而上概念的讨论。但此卷最后收入书中似出于吕祖谦之意,朱熹则始终存保留的态度。所以他说:

> 《近思录》首卷难看。某所以与伯恭商量,教他做数语以载于后,正谓此也。若只读此,则道理孤单,如顿兵坚城之下。(《语类》卷一〇五)

若非祖谦主张存此一卷,朱熹为什么特别要他写现存的《后引》呢?朱熹又说:

> 看《近思录》,若于第一卷未晓得,且从第二、第三卷看起。久久后看第一卷,则渐晓得。



更值得重视的则是黄干关于《近思录》首卷的回忆：

> 至于首卷，则尝见先生说，某初本不欲立此一卷。后来觉得无头，只得存之。今近思反成远思也。（《勉斋集》卷八《复李公晦书》第二通）

可知"道体"在道学中虽居于纲领（"头"）的地位，但朱熹在施教时却不愿学者躐等，径从"道体"入手，这完全符合他的"下学上达"的一贯立场。《近思录》编成在淳熙二年（1175）夏，紧接着便是朱熹送吕祖谦回程，与陆九渊兄弟会于鹅湖，引起"易简"与"支离"的争论。"后来觉得无头，只得存之"，或与九渊的批评有关。吕氏《后引》撰于次年，更透露出此中消息。

但是与一般施教与讲学的方式相反，朱熹论道统则将"道体"放在首要的位置上。在他的《四书章句集注》中，《中庸章句》是集中讲"道体"的文本，因此他正式界定"道统"一词也见于《中庸章句序》。《序》首段曰：

> 《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则"允执厥中"者，尧之所以授舜也；"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣，尽矣！而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后可庶几也。

他显然以《中庸》之"中"等同于"允执厥中"之"中"，并进一步断定"中"即是对"道体"的一种描述。所以他注"中也者，天下大本也"句说：

> 大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。

此注本诸他在乾道五年（1169）以后所悟的"中和"新说，此处不必旁涉。（详见钱穆《朱子新学案》第二册"朱子论未发与已发"章。）我引此两段是为了说明朱熹在关怀"道统之传"的时候才特别强调"道体"。为什么呢？其深层原因必待详细辩证后才能显出，但从他对《中庸》性质的描写中，我们已可获得

一局部的答案。他说：

> 此篇乃孔门传授心法：其书始言一理，中散为万事，末复合为一理，放之则弥六合，卷之则退藏于密。（《中庸章句》卷首）

因为“道体”可以“卷之则退藏于密”，它才成其为“传授心法”，由前圣传之后圣。

但是上引《序》中含有另一层深意，与本节论旨密切相关，不能不予以揭示，即“道学”与“道统”之辨。朱熹为什么一方面说子思作《中庸》是“忧道学之失其传”，另一方面又说“上古圣神”有“道统之传”呢？可见“道学”与“道统”必有一定的分别。这一分别的根据即在《中庸》第二十八章。其言曰：

> 虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。（英时按：此意出于孔子“述而不作”一语。）

朱熹引郑玄注云：

> 言作礼乐者，必圣人在天子之位。

所谓“上古圣神”指伏羲、神农、黄帝、尧、舜而言（见《大学章句序》）他们都是德、位兼备，即以圣人而在天子之位者，因此才有资格“继天立极”，传授“道统”。在这个意义上，“道统”是“道”在人的世界的外在化，也就是“放之则弥六合”，内圣外王无所不包。所以“道统”之“统”与孟子所谓“创业垂统”（《孟子·梁惠王下》）之“统”是相通的。这是《中庸章句序》中“道统”二字的确诂，毫无可疑。朱熹所特用的“道统”含义既明，则他何以必说子思“忧道学之失其传”，其故已昭然若揭。《中庸章句序》又说：

> 自是（按：尧、舜、禹）以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者。

这一段话与前节密相呼应，用词遣字，极见斟酌。所举商、周的圣君贤臣都是有德有位者，所以能“接夫道统之传”。至“若吾夫子”句则语气陡变，这是因为孔子虽“贤于尧、舜”，但因“不得其位”，便唯有走上“继往圣、开来学”的新路。孔子所“开”的当然非“道学”莫属。朱熹在此是以极其委婉的方式避免说孔子得“道统之传”。为什么呢？这是因为自周公以后，内圣与外王已不复合一，孔子只能开创“道学”以保存与发明上古“道统”中的精义——“道体”，却无力全面继承周公的“道统”了。正是基于这一理解，朱熹才特别强调《中庸》是“孔门传授心法”。《中庸章句序》最后写定在淳熙十六年(1189)，但其中关于上古“道统”的观念则早在淳熙十二至十三年之间已发展完成。(详见后文)现在让我们就他前后对“道统”一词的用法，以察其演变之迹。他在淳熙八年(1181)《书濂溪光风霁月亭》中说：

> 惟先生承天畀，系道统，所以建端垂绪，启佑于我后之人者。(《文集》卷八四。按允晨标点本移入卷七九，下略。)

他用“道统”两字，以我所见，此为最早，但其意指不很明确，可以上起尧、舜，也可以下迄孔、孟。大概此时他的“道统”观念还没有完全确定。但绍熙五年(1194)《沧州精舍告先圣文》说：

> 恭维道统，远自羲、轩。集厥大成，允属元圣。述古垂训，万世作程。……维颜、曾氏，传得其宗。逮思及舆，益以光大。……千有余年，乃曰有继。周、程授受，万理一原。(《文集》卷八六)

这是晚年之作，遣词用字极为慎重，与《中庸章句序》基本一致。“集厥大成”即《序》之“继往圣”，“述古垂训”即《序》之“开来学”；颜、曾所传，不曰“统”而曰“宗”，尤见斟酌，盖用韩愈“自孔子没……独孟轲之传得其宗”(《送王埙秀才序》,《昌黎先生集》卷二〇)。不用说，宋代周、程所“继”的也是孔、孟“道学”之“宗”，而不是羲、轩的“道统”。但朱熹将孔子所传与周、程所继者称之为“道学”则至迟在淳熙十年(1183)已确立无疑。他在这一年所撰《韶州州

学濂溪先生祠记》中说：

> 秦、汉以来，道不明于天下，而士不知所以为学。……是以天理不明而人欲炽，道学不传而异端起。……宋兴，……有濂溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。(《文集》卷七九)

这段文字把"道学"的界限划分得非常清楚，与《中庸章句序》所谓"忧道学之失其传"的用法基本一致。根据上引资料，我们大致可以断定：朱熹从淳熙八年初用"道统"一词，两年后界定"道学"的含义，到淳熙十二三年增改《中庸章句序》，前后经过四五年的时间，才对这两个重要观念的分野完全厘清了。

从上面的分析中，我们得到了一个明确的认识，即朱熹有意将"道统"与"道学"划分为两个历史阶段：自"上古圣神"至周公是"道统"的时代，其最显著的特征为内圣与外王合而为一。在这个阶段中，在位的"圣君贤相"既已将"道"付诸实行，则自然不需要另有一群人出来，专门讲求"道学"了。周公以后，内圣与外王已分裂为二，历史进入另一阶段，这便是孔子开创"道学"的时代。(按：章学诚《文史通义·内篇二》所载《原道》三篇即根据朱熹此一分划而来。)宋代周、张、二程所直接承续的是孔子以下的"道学"，而不是上古圣王代代相传的"道统"。所以严格言之，朱熹笔下的"道学"两字与后世通行的观念虽无大出入，但他的"道统"一词却具有特殊含义，与宋以后的用法不能混为一谈。他为什么要作此划分，后文将另有解说。现在我们必须追问：宋以后所流行的"道统"观念究竟是在谁的手上成立的？钱大昕首先提出此问题，他的答案是：

> 道统二字，始见李元纲《圣门事业图》。其第一图曰：传道正统，以明道、伊川承孟子。其书成于乾道壬辰(按：八年，1172)与朱文公同时。(《十驾斋养新录》卷一八"道统"条)

但钱说虽得其意，未得其言，李元纲的原文是"传道正统"，而不是"道统"。遍检南宋文献，朱熹的大弟子黄干才是后世"道统"观念的正式建立者。他

的《圣贤道统传授总叙说》(《勉斋集》卷三)一方面发挥《中庸章句序》的主旨,另一方面则径以"道统"两字统合原《序》"道统"与"道学"两阶段之分,上起尧、舜,下迄朱熹,一贯而下。这样一来,"道统"的含义改变了,它不再专指朱熹构想中的内圣外王合一之"统"或陈淳所谓"道学体统"(见《北溪大全集》卷一五《杂著》"道学体统"条);这正是后世通行之义。这篇《叙说》太长,这里不能征引。黄干在嘉定七年(1214)所撰《徽州朱文公祠堂记》,对这一"道统"新义表达得十分清楚。他说:

> 道原于天,具于人心,著于事物,载于方策;明而行之,存乎其人。……尧、舜、禹、汤、文、武、周公生而道始行;孔子、孟子生而道始明。孔、孟之道,周、程、张子继之;周、程、张子之道,文公朱先生又继之。此道统之传,历万世而可考也。(《勉斋集》卷一九)

细读这一段话,我们可以立即发现黄干怎样一面继承了朱熹关于"道统"与"道学"的基本观念,一面又发展了这一观点。他用"道始行"与"道始明"二语辨别周公以上圣王与孔、孟之间的不同,显示他深知朱熹为什么要建立"道统"与"道学"这一重要的历史划分。事实上,"行"即指朱熹所谓"道统","明"则指所谓"道学",这是再明显不过的。然而他却故意将"道统"与"道学"打并归一,从此"道统"的尊号基本上便属于有"德"无"位"的儒家圣贤了。从字面上看,他好像背离了师说,但从精神上说,他则进一步彰显了朱熹"道"尊于"势"的观念(见后)。所以我们现在可以肯定地说,宋以后所流行的道统论是由朱熹正式提出,而在黄干手上完成的。从宋末至清初,"道统"之说在文化史与政治史上一直争议不休,这里不能涉及。应该指出的是:由于"道统"的传承已公认是儒者所特有的责任,于是便有"治统"一名相应而起,与"道统"形成相持而又互足的一对概念。元、明、清三朝,每一代都有关于"道统"与"治统"的重要论述。为了说明朱一黄道统论的实际影响,下面让我从元、明两代中各选一例。至正五年(1345)宋、辽、金三史修成之后,杨维桢曾上《三史正统辨》表,其中有以下一段话:

> 道统者,治统之所在也。尧以是传之舜,舜以是传之禹、汤、文、武、

周公、孔子。孔子没，几不得其传百有余年，而孟子传焉。孟子没，又几不得其传千有余年，而濂、洛周、程诸子传焉。及乎中立杨氏，而吾道南矣；既而宋亦南渡矣。杨氏之传，为豫章罗氏，延平李氏，及于新安朱子。朱子没，而其传及于我朝许文正公。此历代道统之源委也。然则道统不在辽、金，而在宋；在宋而后及于我朝。君子可以观治统之所在矣。（陶宗仪《辍耕录》卷三《正统辨》）

此表的主旨在强调元朝的"正统"直接得之于南宋，而非北方的辽、金一系，但竟以"道统"的传承为其中一个最重要的论据。凭着许衡继承了朱熹的道学这一事实，杨维桢便可以毫不迟疑地将元朝"正统"的开始向后推延了四十五年（金亡于1234年，南宋亡于1279年），他所加给"道统"的政治分量之重，真到了令人惊诧的地步。他的"道统者，治统之所在"一语可以说是理学政治思想史上一个划时代的标志，用现代的语言表述之，即"治统"的合法性（legitimacy，亦可作"正当性"解）依附于"道统"。朱、黄道统论中的隐义在《正统辨》中已化为显义，明、清以下儒者论"道统"与"治统"的关系，无论采取何种政治立场，大体上不能越出这句论断的范围。（关于明、清的讨论，可看黄进兴《优入圣域——权力、信仰与正当性》，第二部分，台北，允晨，1994。）

第二个例子是刘宗周。他在崇祯丙子（九年，1636）《三申皇极之要疏》开头便说：

臣闻古之帝王，道统与治统合而为一，故世教明而人心正，天下之所以久安长治也。及其衰也，孔、孟不得已而分道统之任，亦惟是托之空言，以留人心之一线，而功顾在万世。又千百余年，有宋诸儒继之。（《刘蕺山集》卷三。按：此所据者为文渊阁《四库全书》本。此疏在通行刊本中题作《三申皇极之要以决万世治安疏》，而首段义同而文字大异。参看戴琏璋、吴光主编《刘宗周全集》，第三册上，145页，台北，"中央"研究院文哲研究所刊本，1996。但刊本此段相关异文并无忌讳语，决非馆臣擅改，当是《四库》本所据底本来源不同。参看《全集》本第一册"编校说明"第三条，4页。）

宗周这一段话对于本节论旨大有照明作用。他的“道统”一词承袭黄干以来约定俗成的用法，因此与“治统”对举而言。在这一点上，他和杨维桢的理解是一致的。但他将“古之帝王”与“孔、孟”分作两阶段，则与《中庸章句序》中“道统”与“道学”之辨若合符节。他所谓道、治合一之“统”，正是《中庸章句序》的“道统”，他所谓孔、孟“分任”的“道统”恰相当于《中庸章句序》的“道学”。“有宋诸儒继之”的，自是孔子以下的“空言”，而非古代圣王的“实事”。通过宗周此疏，《中庸章句序》的隐义便完全呈露了。

现在我们必须进一步研究《中庸章句序》的背景，然后才能明白朱熹为什么要划分两个阶段。淳熙十二年(1185)朱熹与陈亮之间发生了一场著名的“王、霸”争辩。程颢曾说“三代之治，顺理者也；两汉以下，皆把持天下者也”(《程氏遗书》卷一一)。这句话变成了宋代道学家“王、霸”之分的基本根据。用后来的语言说，三代之所以是“王”，因为道统、治统合而为一；汉、唐之所以是“霸”，则由于治统已与道统分离，进入一种有“势”而无“理”的状态。南宋道学家更把这一论点推至极端，“遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行”(陈亮《又甲辰秋(与朱熹)书》，收《陈亮集》增订本，卷二八，304 页，中华书局，1987)。陈亮为了打破这种偏激之论，于是主张“三代”与“汉、唐”未可截然以“王霸”分，最多只能说“三代做得尽”，“汉、唐做不到尽”，不过程度不同而已。(见《又乙巳春书之二》，同上，348 页。)总之，陈亮的基本问题是：汉祖、唐宗既建立国家，又传之久远，其中岂能全无“道”在？朱熹则坚持程颢的观点，斩钉截铁地说：“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间。”(《文集》卷三六《答陈同甫》第六书)这里不能讨论朱、陈之争的得失。从现代人的历史知识出发，我们的认同在陈而不在朱，这是毫无问题的。我之所以重提这一公案则是因为这是朱熹在《中庸章句序》中提出“道统”两字的契机所在，而其间的曲折又必须通过陈傅良的分疏才能显现。傅良《答陈同甫三》云：

“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。”此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作功夫。

“功到适成，何必有德；事有偶济，何必有理。”此朱子之说也。如此

则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。以三代圣贤枉作功夫，则是人力可以独运；以汉祖、唐宗贤于盗贼不远，则是天命可以苟得。谓人力可以独运，其弊上无兢畏之君；谓天命可以苟得，其弊下有觊觎之臣。二君子立论，不免于为骄君乱臣之地，窃所未安也。（《止斋集》卷三六）

傅良分辨二家之说之异固然言简意赅，但更重要的则是关于二说所可能引出的政治后果的推断，因为理学家的政治敏感性，特别是朱熹的，在这里得到了证实。他认为陈说足以导致"上无兢畏之君"，而朱说则是以开启"下有觊觎之臣"，这一关于"骄君"与"乱臣"的观察将二说的政治含义完全发挥了出来。由此可知在当时儒家政治思维的脉络中，陈说实为君权张目，是比较保守的；朱说约束君权，反而是比较激进的。

朱熹确实以"汉祖、唐宗贤于盗贼不远"，但并未激进到为"乱臣"开"觊觎"之门的程度。他的君主观后文将另有讨论，这里不能详说。但朱熹对于南宋以来高宗刻意提高君权一事，则尤其抱着很深的忧虑。此意特见于他和门人讨论"君临臣丧"的问题。他说：

这也只自渡江后，君臣之势方一向悬绝，无相亲之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，缘是亲爱一体。因说虏人（按：指金人）初起时，其酋长与部落都无分别，同坐同饮，相为戏舞，所以做得事。（《语类》卷八九《礼六·冠昏丧》。参看钱穆：《朱子新学案》第四册，"朱子之礼学"章，137～139页。）

从他称赏女真初起时酋长与各部落首领"都无分别"一事，即知他理想中的君臣关系其实是同层级的，"君"不过是"群臣"之首而已。（相当于西方所谓"primus inter pares"，亦即后来黄宗羲所谓"君与臣，共曳木之人也"，见《明夷待访录·原臣》。）

认识到朱熹向来对于君权的疑虑，特别是对于南宋以来君臣势益悬绝的不满，我们才能理解他为什么要使出浑身解数与陈亮辩论"王霸"问题。陈傅良的观察入木三分，朱熹所担忧的确是陈亮议论的政治后果——"上无兢畏之君"。如果把"功到成处，便是有德；事到济处，便是有理"推至其逻辑

的终点，则“势”之所至即“道”之所在，将是一个无可避免的结论。陈亮这一论点不仅是一个人的孤见，它竟取得了大批吕祖谦门人的支持。朱熹深感事态严重，于是不得不起而辩驳之。《语类》论及陈亮曾说：

> 吕伯恭乌得为无罪？恁地横论，却不与他剖说打教破，却和他都自被包裹在里。今来伯恭门人却亦有为同父之说者，二家打成一片，可怪。（卷一二三《陈君举·陈同父、叶正则附》）

在争辩中朱熹第一次诉诸上古尧、舜以来“道体”的发见与传承，作为反驳陈亮的论据。在《答陈同甫》第八书中，他说：

> 所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”者，尧、舜、禹相传之密旨也。……夫尧、舜、禹之所以相传者，既如此矣，至于汤、武则闻而知之，而又反之（按：“反之”见《孟子·尽心下》），以至于此者也。夫子之所以传之颜渊、曾参者，此也；曾子之所以传之子思、孟轲者，亦此也。……此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。……夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代、汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下。……此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。今若必欲撤去限隔，无古无今，则莫若深考尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫，以为准则，而求诸身，却就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削。取其偶合而察其所自来，黜其悖戾而究其所从起，庶几天地之常经，古今之通义，有以得之于我。不当坐谈既往之迹，追饰已然之非，便指其偶同者以为全体，而谓其真不异于古之圣贤也。（《文集》卷三六）

原书甚长，以上我很费了一点工夫，摘录出相关文字，以便读者与前引《中庸章句序》互相比勘。对照之下，《中庸章句序》的“道统”论述是以此书为底本，已可以定谳。但是我们还有更坚强的直接证据，足以确立这两个文件的关系。朱熹淳熙十三年《答詹帅（仪之）书》第三通云：



> 浙中近年怪论百出，骇人闻听，坏人心术。强者唱，弱者和，谣衍四出，而颇亦自附于伯恭。

此即指上一年与陈亮争"王霸"之事，前引《语类》责"吕伯恭乌得为无罪"一条可证。《答书》末又曰：

> 《中庸章句序》推本尧、舜传授来历，添入一段甚详。（《文集》卷二七。按：王懋竑定此书作于"乙巳"，即淳熙十二年，当是以朱、陈争辩之年为据。见《朱子年谱》淳熙十六年二月甲子条。陈来据内证定为十三年，更精密。见《朱子书信编年考证》，238页，上海人民出版社，1989。）

这一句话重要无比，完全证实了朱熹建立尧、舜、三代的"道统"是针对着陈亮为后世（包括宋代）"骄君"助威的议论而来。

上面澄清了《中庸章句序》的历史背景，接着让我们更深入一层分析朱熹关于"道统"与"道学"的划分。根据前引《答陈同甫》书，他显然认为无论是尧、舜、禹相传的"道统"或孔子以下的"道学"都是和"治天下"紧密联系在一起的。以《答书》与《中庸章句序》互相印证，"道统"与"道学"同具有深刻的政治含义，是可以断定的。以"道统"言，朱熹之所以全力建构一个"内圣外王"合一的上古三代之"统"，正是为后世儒家（包括他自己在内）批判君权提供精神的凭借。因此"尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫"变成了君德成就的最高标准，可以用来"就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削"。再就"道学"言，他之所以强调孔子"继往圣、开来学"也首先着眼于"治天下"这件大事。孔子所"继"的是"尧、舜、禹相传之密旨"，所"开"的则是阐明此"密旨"（或"心法"）的"道学"。《答陈同甫》书说："此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。"这句话便是《中庸章句序》中"道学"两字的确解。但是这句话的言外之意则更值得重视：上古"道统"的"密旨"不但保存在"道学"之中，而且不断获得新的阐发，因此后世帝王欲"治天下"，舍此便无所取法。这是朱熹的微言大义，旨在极力抬高"道学"的精神权威，逼使君权就范。不用说，这里的"道学"包括了周、张、二程

至朱熹本人的最新发展，并不限于从孔子至孟子的古典阶段。总之，《中庸章句序》和《答陈同甫书》的共同基调是用"道"来范围"势"，包括消极的和积极的两方面：消极方面是持"道"批"势"，积极方面则是引"势"入"道"。后一方面更是宋代理学家所共同寻求的长程目标。从这一角度看，道学（或理学）在中国儒学史上虽具有突破性的成就，但仍是宋代士大夫政治文化的一个组成部分。关于这一点，下面将续有讨论，暂不多及。

《答陈同甫》书屡次提到"密旨"、"心法"，这是关于尧、舜、禹对"道体"掌握的一种描写。这更证实了前面的观察：朱熹在讨论"道统"时，特别突出"道体"的首要性。最后我们必须再深入一层，澄清"道体"与"道统"之间的特殊关联。由于这是宋代理学中一个普遍现象，下面在分析朱熹的个案之后，我们将略引陆九渊的观点作一比较。但"道体"究竟何所指？这是首先需要弄清楚的问题。佛家有一首偈云："有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。"朱熹曾引之，认为这是"佛氏之学与吾儒有相似处"。（《语类》卷一二六《释氏》。按：此偈传是鹤林寺僧寿涯授予周敦颐，未必可信。章炳麟指出语出《老子》，甚是。见《国学说略》，146页，香港，1972。）宋代理学家心中的"道体"即是此"物"。一言以蔽之，"道体"是指一种永恒而普遍的精神实有，不但弥漫六合，而且主宰并规范天地万物（"能为万象主"）。他们用种种形而上概念为"道体"的描述词，如太极、天理、理、性、心等皆是。追究到底，"道体"的最主要功用是为天地万物提供了秩序，所以朱熹说："若无太极，便不翻了天地！"（《语类》卷一）"道体"虽是宇宙的本然秩序，但最早发现"道体"而依之创建人间秩序的则是"上古圣神"。《中庸章句序》正式提出的"道统"说便是为上古"道体"的传承整理出一个清楚的谱系，以凸显孔子以下"道学"的神圣源头之所在。自道、治分离以后，"道体"的阐发已转入儒家之手，即刘宗周所谓"孔、孟不得已而分道统之任"。正是在这个意义上，朱熹才能肯定"道学"直接继"道统"而起。《中庸章句序》代表了他长期思考"道统"问题所得的最后定本，"道体"则构成了其中的主轴。《中庸章句序》为了说明"道统之传"，首先举"允执厥中"一语为"尧之所以授舜"的证据，其次则引"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"四句为"舜之所以授禹"的证据。这岂不明明是以"道体"的传衍界定"道统"的授受吗？然而舜又为什么在尧的一句之外，再添上三句呢？《中庸章句序》的解答是：

非如此便不能充分说明原来一句的含义。这一解答含蕴着一个重要的弦外之音,即关于"道体"的阐释必然愈后而愈详。明眼的读者不难看出:这正是朱熹暗中为后世的"道学"(从孔、孟至宋代)奠定所谓"传道正统"的地位。打穿后壁说,上古圣王所发现和实践的"道体",通过宋代道学家(包括朱熹自己在内)的阐释,已取得与世俱新的意义。在位君主只有掌握了当代"道学"所提供的"治天下"的原则,才能使自己的统治合乎"道"。这是理学家所谓"致君行道"的主要含义。(见下篇第八章)朱熹之所以不避讥嫌,每次见孝宗必言"正心、诚意"((见《朱子年谱》卷三下淳熙十五年六月壬申条),便是因为他深信《大学》的格、致、诚、正是通向"道体"(明明德)的不二法门。这也是他必须为《大学》"致知在格物"一语作《补传》的终极原因。《补传》解"致知在格物"而归宿于"即物穷理""以求至乎其极",这当然是因为他认"理"为"道体";"至乎其极"则指"太极",因为"太极者……理之极至者也"。(《语类》卷九四)。朱熹向孝宗所陈的是经过周、张、二程和他自己重新阐明的"道体",这是无可置疑的。然而这不仅朱熹为然,对于"道体"的体认与朱熹不同的陆九渊,也是如此。九渊说:

> 自古圣贤发明此理,不必尽同。如箕子所言(按:此指《尚书·洪范》),有皋陶之所未言;夫子所言,有文王、周公之所未言;孟子所言,有吾夫子之所未言;理之无穷如此。(《象山先生全集》卷三四《语录上》)

这与《中庸章句序》所谓"尧之一言……而舜复益之以三言者,则所以明夫尧之一言,必如是而后可庶几"云云,意思完全相通;可知他心中的"道统"传承也以"道体"("此理")为枢纽,不过他所谓"此理"指"心即理"而已。由于他的"道体"是"心",而不是"即物穷理"之"理",因此他并不认同于格物、致知、正心、诚意一套渐进的功夫论。所以他说:

> 诸公上殿,多好说格物,且如人主在上,便可就他身上理会,何必别言格物。(同上)

九渊此语并非泛论,而是本于他自己的轮对经验。他在淳熙十一年轮对第



一劄子中，曾引唐太宗与魏徵君臣之间“不存形迹”的故事，并强调太宗初责魏徵直谏，旋复自悔的美德。（见《全集》卷一八《删定官轮对劄子》。）下面则是他追忆当时对答的情况：

> 轮对第一劄……读“不存形迹”处，上曰：“赖得（太宗）有所悔”，连说，“不患无过”之意甚多。答：“此为尧，为舜，为禹、汤，为文、武血脉骨髓，仰见圣学。”（同上卷三五《语录下》）

此即“就他身上理会”一语的现身说法。九渊唯信“此心”，不主向外“格物穷理”，所以轮对时专就孝宗之“心”的动向，随机应答。从这一点上观察，上引九渊答语尤不可轻轻放过。他恭维孝宗的“圣学”得尧、舜、禹、汤、文、武的“血脉骨髓”，自然是指“此心”而言，可是却和他平素持论，有微妙的出入。淳熙二年鹅湖之会，陆九龄赋诗有“古圣相传只此心”之句，现在九渊答语便全用此意。但当时九渊则特指此句“微有未安”，所以他的和诗改作“斯人千古不磨心”。（见卷三四《语录上》。按：盛如梓《庶斋老学丛谈》卷中之上。此句作“斯人千载最灵心”。）可知他之所以对“古圣传心”感到“微有未安”，实由于他所构想的“心”即是“道体”，原不在时空之内。然而面对皇帝，他却不能不引用“道统”的权威，以期收进言之效。陆九渊与朱熹对于“道体”的体认虽有“心”与“理”之根本差异，但在作“致君行道”的努力时，他们所采取的论证方式几乎如出一辙。我们可以归纳出下面三个基本相同之点：第一，他们都企图说服皇帝，“道体”作为最高的精神实有，为宇宙提供了一种本然的秩序，所以怎样掌握此“道体”（无论是“太极”或“此心”）构成“治天下”的“大本”。第二，此“道体”在洪荒初辟之际便已为当时“圣神”如伏羲所窥破，因而创建了一个合乎“道”的人间秩序。尧、舜、禹、汤、文、武、周公则不断深入体会此“道体”的精微之处并随着时世的推移而更新此秩序。这便形成了朱熹《中庸章句序》中所谓“道统”。朱、陆都必须肯定此“道统”已出现在上古三代，然后才能理直气壮地要求后世皇帝“行道”。这是十分明显的。第三，朱、陆向皇帝进言时，同以“道体”与“道统”互为支援，以增强论证的说服力。理由很简单：如果没有“道体”，则“道统”根本无从出现；如果没有“道统”，则“道体”只是孔子以下“道学”的“空言”，不足以保证它可以落实为人

间秩序。但他们两人在这一点上又有极可注意的同中之异。前已指出，陆九渊相信"此心"超越时空，所以对其兄"古圣相传只此心"之说略有保留，唯独在轮对中他竟特别强调尧、舜以下古代圣王的"血脉骨髓"。朱熹则恰好相反。他平时论学，要人从格物、致知入手，然后逐步上达于"道体"，然而在"封事"与"奏劄"中却反复申说"允执厥中"、"惟精惟一"、"人心道心"诸义，唯恐孝宗不能领悟"道体"。可见朱、陆两人殊途同归，在"致君行道"的场合，他们都同样强调"道体"与"道统"是一事之两面，二者之间的关系很像程颐所谓"体用一源，显微无间"（见《易传序》）。他们的弦外之音也是很清晰的：道、治分裂以后的人君唯有通过对"道体"的掌握才有可能继承上古圣王的"道统"，这当然非乞援于"道学"不可。在这一特殊语境中，"道体"与"道统"已直接和"治道"挂钩了。

通过上面的检讨，我们大致可说：在宋代理学家的理解中，"道体"构成了"道统"的精神内核，而上古"道统"的出现则为"道体"可以"散为万事"，化成人间秩序，提供了"历史的见证"。从现代的史学观点看，这个上古"道统"系谱，自然彻头彻尾是一种虚构，只能归于所谓"托古改制"一类。"言必称尧、舜"是儒家的老传统，孟子已然（《孟子·滕文公上》）。宋代理学家则有系统地发展了这一倾向。但是从理学家的著作和语录来判断，他们似乎确实相信宇宙间有一个"能为万象主"的"道体"，也相信上古三代曾存在过一个"道统"秩序。换句话说，"道体"与"道统"是他们的真实信仰或基本预设，离开了这一信仰或预设，他们关于人间世界的意义系统便解体了。所以朱熹对个别经典文件虽时时流露出批判的意识，但这一批判精神从未施之于和他的信仰或预设直接相关的文本上面。陆九渊抱"六经注我"的态度，似较能摆脱经典的缠缚，所以他敢说"《易系》决非夫子作"（见《朱子语类》卷一二四《陆氏》。按：这大概是受欧阳修《易童子问》的影响，见《欧阳文忠公集》卷七六～七八）。他也不信"一部《礼记》，凡'子曰'皆圣人之言"（《象山集》卷三五《语录下》）。但是他的疑古精神却专门投向朱熹的经典根据，而不反求诸己。因此他对《孟子》中所言则深信不疑，包括关于尧、舜、三代的想像。《与赵然道》第三书，云：

> 姬周之衰，此道不行。（《象山先生全集》卷一二）



《语录上》有一条云：

> 古者势与道合，后世势与道离。（同上卷三四）

这明明是肯定“道”曾行于上古三代，其文献根据主要即在《孟子·尽心下》最后一章，而此章正是“道统”说的原型。《语录》中的话更与朱熹的“道统”、“道学”之分完全一致。“势与道合”即《中庸章句序》中的“道统”，“势与道离”之后才有孔子以下“道学”的兴起。朱、陆两人代表了南宋理学的两大宗派，对于“道体”的理解截然不同，但关于“道”已大行于尧、舜、三代的传说则同样深信不疑。这恰足说明“道体”、“道统”是理学家的共同信仰或基本预设，不限于一二人，朱熹一派不过在建立“道统”系谱这件事上更认真罢了。尽人皆知，理想化的古史已为现代考古学与史学所彻底摧破，上古“道统”无论作为信仰或预设显然失去了存在的基础。但是如果我们能暂时将现代历史意识搁置起来，不犯时间错置的谬误，则这一信仰或预设在 19 世纪末叶以前的有效性毕竟是无法否认的。由于每一时代的思想都必然始于某些信仰或预设，我们最后要追问的是宋代理学家为什么要相信或预设上古出现过“道统”？至于此说今天在史学上已不能成立反而是一个不相干的问题。

陈荣捷《新道统》论《中庸章句序》说：

> 《中庸章句序》不特首用“道统”之词，又于道统内容，以哲学思想充实之。从此而后，道统乃成为一哲学范畴。……以道心人心十六字诠释道统，使有确定之哲学意义，实为一极有价值之贡献。（见《朱子新探索》，430～431 页，台北，学生书局，1988。）

他在《朱熹集新儒学之大成》一文中论此序也说：

> 即道统之绪，在基本上乃为哲学性之统系而非历史性或经籍上之系列。进一步言之，即道统之观念，乃起自新儒学发展之哲学性内在需要。（见《朱学论集》，17 页）

陈先生从哲学史的观点一再强调，朱熹对道统的贡献主要在赋予它以哲学的内容，这毋宁是一个很自然的解释，并且也具有一定的根据。但是他显然没有注意到《中庸章句序》中有"道统"与"道学"两个不同的概念。他笔下的"道统"两字是黄干以后的新用法，与《中庸章句序》中的原有概念，颇有距离。因此他的两个基本论断——"道统乃成为一哲学范畴"和"道统之观念乃起自新儒学发展之哲学性内在需要"——都有进一步分析的余地。

问题的起点仍在朱熹关于上古"道统"与孔子以下"道学"这两大阶段的划分，这是前面已经讨论过了的。在"道学"阶段，朱熹的建构重点显然是放在周、张、二程到他本人这一谱系上面，以奠定其"传道正统"的地位。专就这一截的谱系说，陈先生的两个论断可以有部分的适用性，但若推至《中庸章句序》的上古"道统"，则不免多扞格难通之处。前面已分析过，尧、舜、三代形成了一个内圣外王合一的"道统"，是宋代理学家的共同信仰或基本预设，所以朱熹与陆九渊在这一问题上并无根本分歧。以虞廷十六字解释尧、舜、禹相传之"道"也不是朱熹一人的独见。陆九渊有"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"一条讲义，略云：

> 知所可畏而后能致力于中，知所可必而后能收效于中。夫大中之道，固人君之所当执也。……则舜、禹之所以相授受者岂苟而已哉！（见《象山先生全集》卷三二《拾遗》）

这和朱熹《中庸章句序》所说基本上并无二致，而"人君之所当执"一语则更证实了他也认定这十六字是尧、舜、禹相传关于"治天下"的要诀。朱熹答"允执厥中"之问，说得更明白：

> 尧当时告舜时，只说这一句。后来舜告禹，又添得"人心惟危，道心惟微，惟精惟一"三句，是舜说得又较仔细。……尧、舜、禹、汤、文、武治天下，只是这个道理。圣门所说，也只是这个。……大概此篇（按：指《大禹谟》）所载，便是尧、舜、禹、汤、文、武相传治天下之大法。（《语类》卷七八《尚书一·大禹谟》）



此条是黄义刚录"癸丑以后所闻"(即绍熙四年,1193),恰好可以作为《中庸章句序》的注解。可证朱、陆引此十六字同是赋予"道统"以明确的政治意义。《语类》中"圣门所说,也只是这个"一语则更值得注意,朱熹竟在不经意处透露出他内心的想法:孔子以下"道学"的中心关怀也仍然是"治天下"。这里我们再度看到:《中庸章句序》划分"道统"与"道学"为两个不同的范畴,实含有微妙而深刻的意义。明、清以来,论道统者已渐昧于此一分别,往往"上自尧、舜、禹、汤、文、武,下及周、程、张、朱……统而一之"(见张伯行《道统录·序》)。为了彻底澄清这一问题,让我略引资料,追溯"道统"、"道学"之辨的源与流,以见其与宋代政治文化的历史关联。

朱熹《中庸章句序》中"道统"与"道学"之间的区分,并不是自出心裁,它的来源是程颐《明道先生墓表》,原文有一段云:

> 周公没,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治;学不传,千载无真儒。无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。(见《程氏文集》卷一一)

引文中"圣人之道"即朱熹所谓"道统","圣人之学"即所谓"道学",这是再清楚不过的分别了。但是若没有《中庸章句序》的详细发挥,我们匆匆读过,便很容易忽略过去。"无善治,士犹得以明夫善治之道"这句话则是对孔子以下的"道学"所作的描述。程颐在这里将"道学"的主要内容规定为"明夫善治之道",也皎然无疑。这又是朱熹"圣门所说,也只是这个"一语的根据。

"道统"、"道学"之辨的起源既明,接着让我们再就流衍的问题略作申论。前引杨维桢、刘宗周之说已可证《中庸章句序》的微言大义,在后世尚有解人。现在我们还可以从另一完全不同的角度论证此序的影响,宋、元之际的熊钚(1247～1312)在《杞典议》中说:

> 又尝寘之:天子大学祀典,宜自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武。自前民开物,以至后天致用,其道德功言,载之六经,传在万世,诚

后世天子公卿所宜取法者也。若以伏羲为道之祖，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。皋陶、伊尹、太公望皆见而知者，周公是不惟为法于天下，而《易》、《诗》、《书》所载，与夫《周礼》、《仪礼》之书，皆可传于后世。至若稷之立极陈常，契之明伦敷教，夷之降典，益之赞德，傅说之论学，箕子之陈范，皆可以与享于先王者。天子公卿所宜师式也。以此秩祀天子之学，礼亦宜之。若孔子实兼祖述宪章之任，集众圣大成。其为天下万世通祀，则首天子，下达夫乡学。春秋释奠，天子必躬亲莅事……教化本原，一正于上，四方其有不风动也哉？（《熊勿轩先生文集》卷四）

熊钚是元初最崇敬朱熹之一人，此处论祀典也深得其遗意。他所建议的两大祭祀系统便分别代表了"道统"与"道学"。上古道治合一下的圣君贤佐是天子公卿所特祀的对象。孔子虽有"德"无"位"，但因为他是"道学"的创始者，所以应该享受"天下万世通祀"。何以祀孔子仍必须从天子始呢？这是因为"仲尼祖述尧、舜，宪章文、武"（《中庸》第三十章），保存并阐明了上古"众圣"的治道。总之，熊钚《祀典议》完全据《中庸章句序》立说，读第一段颜、曾"独得其宗"语，即可断定。但此文叙上古"道统"之始却隐含着一个微妙的歧点，不能不稍作分疏，以释读者之疑。他既以"伏羲为道之祖"，又引《中庸》"祖述"之语，那么"道统"究竟是始于伏羲呢，还是尧、舜？其实这一歧点也承自朱熹，不应由他负责。前面我们已看到，朱熹曾屡次把伏羲定为"道统"的始建者，这与他对"道体"的认识有关，因为既以"太极"为"道体"，自不能不以《易·系辞》为根据而敷衍所谓伏羲氏"始作八卦"之说。专就这一点说，他的"道统"也许带有"哲学性"，如前引陈荣捷所云。但以伏羲开创了上古"道统"，北宋已然，尽管当时尚无此名词。石介《复古制》（《徂徕石先生文集》卷六）和王安石《夫子贤于尧舜》（《临川先生文集》卷六七）都是这样讲的。朱熹也可能只是引用相沿已久的成说。无论如何，他讨论治道则必以虞廷十六字为"道统"之始，《中庸章句序》及《答陈同甫》书，都是显证。事实上他不仅已察觉到此一歧点，并且提出了明确的解答。他说：

尧是初头出治第一个圣人。（《语类》卷一二《学六·持守》）



这一句话去除了我们的疑惑：以"道体"言，他奉"伏羲为道之祖"，但以"治天下"言，尧才是建立"道统"的"第一个圣人"。我相信，这也是熊钚的基本看法。但是除了《祀典议》之外我们还能找到证据，说明他确实掌握了朱熹关于"道统"与"道学"的划分吗？答案是肯定的。他在《送胡庭芳后序》中说：

> 秦、汉以下，天下所以无善治者，儒者无正学也。……儒者无正学，则道不可得而明矣。千五百年，牵补架漏，天地生民何望焉！（《勿轩文集》卷一）

按：胡庭芳名一桂，与熊钚同年生，论学甚相得，见《元史》本传（卷一八九《儒学一》）及《宋元学案》（卷八九《介轩学案》）。前两句"无善治"云云本之上引程颐《明道先生墓表》，即"道统"、"道学"之辨的源头，后一句"牵补架漏"出于朱熹《答陈同甫》第六书，则恰是《中庸章句序》的背景文本之一。事之难能而巧合如此，这更加强了前面关于《祀典议》的思想渊源的推断。我们有充足的理由相信，熊钚对于朱熹划分"道统"与"道学"的政治含义，必有深切的体会。但与杨维桢、刘宗周不同，他是最早从祀典的特殊角度发挥这一含义的人。明初宋濂《孔子庙堂议》则对熊说特加表扬，其言略云：

> 建安熊氏欲以伏羲为道统之宗，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。……当以此祀天子之学。若孔子实兼祖述宪章之任，其为通祀，则自天子下达矣。苟如其言，则道统益尊。（四库本《文宪集》卷二八）

很显然，宋濂在此正是响应熊氏"尊道有祠，为道统设也"的号召。（亦见《祀典议》。关于熊、宋立说的历史背景，可看黄进兴《毁像与圣师祭》一文，收《圣贤与圣徒》，239～240页，台北，允晨。）前面已指出，朱熹一方面运用上古"道统"的示范作用以约束后世的"骄君"，另一方面则凭借孔子以下"道学"的精神权威以提高士大夫的政治地位。这是他在《中庸章句序》中划分"道统"与"道学"的主要用意。熊、宋的建议则是企图将这一构想在国家祀典上

表现出来。他们的努力没有得到君权方面的积极回响是可以预知的，但我们却因此对于宋代理学的政治向度获得更深一层的认识。

本节将道学、道统、道体诸观念置于历史脉络中试加清理。由于这些观念的起源与流变涉及种种纠结，互相间的关系也相当复杂，怎样分疏其间的条理与层次，在撰述过程中曾大费斟酌。篇幅虽已远超出预计，所呈现的仍不过是一个纲领。但这一纲领的建立与本书的主旨关系密切。为了说明这一点，下面我将转变方向，就道学、道统与宋代士大夫政治文化的内在联系提出一些历史的观察。

三、古文运动、新学与道学的形成

本书的重点在研究宋代儒学的整体动向与士大夫政治文化的交互影响，朱熹则在其中占据着承先启后的轴心位置。因此道学（或理学）在这一历史过程中究竟发挥了何种功用，是必须首先澄清的问题。但是与哲学史或思想史的取径不同，这里不把道学当作一个与外在世界绝缘的自足系统。相反的，道学只是整体儒学的一部分，而儒学则自宋初以来便随着时代的要求而跃动。（见上篇第六章）关于道学与政治文化之间的关联，最后一节将续有论述，现在让我先举宋初至神宗时代两例，以展示儒学整体动向的历史背景。第一例是宋初古文运动中道统意识的重建。韩愈最初仿新禅宗的方式"建立道统"时，他的最主要目的是"排斥佛老，匡救政俗之弊害"。（见陈寅恪：《论韩愈》，收在《金明馆丛稿初编》，319～332页，北京，三联，2001。）宋代古文运动的继承者如柳开、孙复、石介、欧阳修诸人在"排斥佛老"一方面仍沿韩愈的方向推进，但在"匡救政俗之弊害"一方面却比韩愈积极多了。他们已不能满足于补偏救弊，而是要求根据"尧、舜、三王治人之道"重新建造政治、文化秩序。这里只引用石介（1005～1045）推重柳开（仲涂，947～1000）的一段话，便足够说明问题了。他在《送刘先之序》中说：

圣朝大儒柳仲涂……著书数万言，皆尧、舜、三王治人之道。……仲涂之道，孔子之道也。夫人能知孔子之道，施于天地间，无有不宜。

以之治民，以之事君，以之化天下，皆得其序。（《徂徕集》卷一八）

当时虽无"道统"之名，但这里所指即"道统"之实，决无可疑。石介的话确有根据。真宗即位，柳开《上言时政表》云：

宋有天下，今四十年。太祖、太宗精求至理。陛下绍膺大宝，为君知难。若守旧规，斯未尽善；能立新法，乃显神机。（《河东先生集》卷一〇。按：我用四库本与四部丛刊本互校，文字小有异同。又此表也略引于《宋史》卷四四〇本传。包弼德认为"立新法"三字开王安石的先声，亦可备一说，见 Peter K. Bol, "*This Culture of Ours*": *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford University Press, 1992, p. 164。）

他的门人张景则说：

天下用文治，公足以立制度，施教化，而建三代之治。（见《河东集》卷一六《柳公行状》。此处文字从四部丛刊本。）

以此两条资料合之石介的评论，宋代儒学的动向与士大夫政治文化的特质都已露出端倪，可与本书上篇有关各章互相印证。

第二个例子是推行改革运动的王安石。《宋史》本传云：

熙宁元年（1068）四月，始造朝。入对，帝问为治所先，对曰："择术为先。"帝曰："唐太宗何如？"曰："陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？尧、舜之道，至简而不烦，至要而不迂，至易而不难。但末世学者不能通知，以为高不可及尔。"帝曰："卿可谓责难于君，朕自视眇躬，恐无以副卿此意。可悉意辅朕，庶同济此道。"一日讲席，群臣退，帝留安石坐，曰："有欲与卿从容论议者。"因曰："唐太宗必得魏徵，刘备必得诸葛亮，然后可以有为，二子诚不世出之人也。"安石曰："陛下诚能为尧、舜，则必有皋、夔、稷、离；诚能为高宗，则必有傅说。彼二子皆有道者所羞，何足道哉？

……"(卷三二七)

此年安石是翰林学士。这两次对话一方面显示出上古"道统"对皇帝(神宗)的约束和规范力量,另一方面则标志着以"有道者"自居的士大夫(王安石)开始登上政治舞台。神宗虽一再谦抑,不敢以尧、舜自居,但最后毕竟为上古圣王的楷模所掀动,所以才有此下惊天动地的一番举动。王安石则抬出一个至高无上的"道"来贬斥唐太宗、诸葛亮和魏徵,他毅然以"道"自任的意态是十分鲜明的。嘉祐三年(1058)他上仁宗《言事书》(《临川先生文集》卷三九),还推重唐太宗与魏徵的成就,可知这十年之中儒家的改革思潮愈演愈烈之一斑。熙宁五年五月甲午神宗挽留安石辞相位云:

> 卿所以为朕用者,非为爵禄,但以怀道术可以泽民,不当自埋没,使人不被其泽而已。朕所以用卿,亦岂有他?天生聪明,所以乂民,相与尽其道以乂民而已,非以为功名也。……朕,顽鄙初未有知,自卿在翰林,始得闻道德之说,心稍开悟。卿,朕师臣也,断不许卿出外。(李焘《续资治通鉴长编》卷二三三)

《宋史》所载熙宁元年的对话,与李焘《长编》所记若合符节,可以信为实录。又考王安石《虔州学记》云:

> 若夫(士之)道隆而德骏者……虽天子北面而问焉,而与之迭为宾主。(《临川先生文集》卷八二)

可知他在熙宁元年向神宗讲论"道德"即是实践他平素所深信不疑的儒家原则,神宗称他为"师臣"恰好证明他两人之间的关系是"迭为宾主"。这句话后来曾引起重大的争议,第三章将有所讨论,兹不详及。(可参看蔡上翔《王荆公年谱考略》卷一一治平元年条。)

以上所举两例恰好分别代表了北宋儒学发展的两个主要阶段,二程所创建的道学则与王安石同时而略迟。接着我要论证这两个阶段儒学动态的基本区别,及其与道学之间的分歧,然后再将三者联系起来作一整体的观

察。从柳开到欧阳修的初期儒学，一般称之为"宋初古文运动"，这是唐代韩、柳古文运动的直接延续。这一运动的倡导者"因文见道"，对韩愈的道统观进行了有力的传播，使它成为宋代儒学的基本预设之一，他们甚至将韩愈列入孟子以后的道统谱系之内。但是无论是与王安石或二程相对照，他们的注意力还没有贯注在"道德性命"之类的"内圣"问题上面，柳开、孙复、石介诸家文集都可以取证。其中最极端的代表则是欧阳修。他是古文运动中最有成就的一员健将（见《宋史》卷四三九《文苑传序》），但对"内圣"之学却采取了相当消极的态度。他一则疑《系辞》"非圣人之作"（《欧阳文忠公文集》卷七八《易童子问》卷三），再则疑《中庸》的"虚言高论"为"传之谬"（卷四八《问进士策》三首之三）。这样一来，后来道学家立说的两个主要依据竟被他一笔勾销了。他还提出了一个非常著名的论断："性非学者之所急，而圣人之所罕言。"（卷四七《答李诩第二书》）这更是他拒绝开拓"内圣"领域的确证，难怪朱熹虽推重他的多方面的儒学成就，却也不能不说他"于道体犹有欠阙"（《文集》卷三八《答周益公》第三书）。

王安石则代表了北宋中期儒学的主要动向，即改革运动的最后体现。与古文运动的代表人物相较，他表现出三点显著不同之处：第一，他虽然接受了韩愈的古代道统论，但已不像古文运动领袖那样尊韩了。嘉祐元年（1056）欧阳修《赠王介甫》有"吏部文章二百年"之句，这是当时对他最高的赞美了（《欧阳文忠公文集》卷五七），但他的答诗竟说："他日若能窥孟子，终身何敢望韩公。"（《临川先生文集》卷二二《奉酬永叔见赠》）越过韩愈，直承孟子，是理学家的共同抱负（如程颢、陆九渊），他在这一点上实开风气之先。第二，他发展了一套"内圣"（即所谓"道德性命"）和"外王"（即"新法"）互相支援的儒学系统。（详下）第三，由于因缘凑合，他获得"致君行道"的机会，使儒学从议论转成政治实践。最后这一点人所共知，不待更有所论证。现在让我们再讨论王学与二程道学的关系。关于王安石的"外王"构想，二程最初是积极赞助者，所以熙宁二年程颢曾出任三司条例司的属官，事见以下第四章。但在"内圣"领域中，双方自始便格格不入。兹特选两则极有趣的记载，聊以示例。第一则是大家都熟悉的，程颢曾对王安石说：

公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰，相轮者如此如此，

极是分明。如某憨直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤登攀，迤逦而上，直至十三级时，虽犹未见相轮，能如公之言，然某却实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。（《程氏遗书》卷一《二先生语一》）

此节出自李吁所记，程颐生前曾认可李录为“得其意”，故这几句话的可信度很高。虽然如此，若与另一则记事互勘，则其间似仍有待发之覆。晁说之(1059～1129)《答袁季皋先辈书》云：

昔王荆公排明道曰：“伯纯之学善矣，其如入壁何?”明道曰：“拙状如壁，不可入也。公则如捕风矣。”一日荆公又戏明道曰：“伯纯纵高，不过级级至十三级而止耳。”明道谢之曰：“公自十三级而出焉，上据相轮，恐难久以安也。”(《景迂生集》卷一五)

晁说之，元丰五年(1082)进士，是司马光晚年的得意门人(见《宋元学案》卷二二《景迂学案》)，所得传闻都确有根据，“入壁”、“捕风”之说也见于《程氏遗书》卷一九，文字小异，但显出于另一史源。引文中“排明道”之“排”字不是“排斥”，而是用《世说新语》之“排调”(按：“排”即“俳”之讹文)，也是“戏谑”之意。这两次开玩笑的话当然发生在王、程政治合作的时期(熙宁二年)，但二人论学不合，已充分暴露出来了。“入壁”之喻大概指程颢之学钻入一牢不可破的壁垒(《遗书》云：“言难行也”)，程颢以“捕风”反讥则似说王安石未曾见“道”。但关于“相轮”之喻，这两则记载颇有不同。依晁《答袁季皋先辈书》，这次发难者仍是王安石，他好像自负已攀登“相轮”，而讥程颢尚停留在塔之第十三层。此可据程颢答语而定。不过二说虽异，却未必不能并存，因为语录“公之谈道”云云，也许是程颢在答语后所下的转语，即反过来“以子之矛，攻子之盾”。程氏语录此条，几乎无人不知，但若不与晁氏所记参伍以求，则只是片面孤证，将渺不得当时语境之所在。今兼观并览，可知王安石实以“道”自负，而程颢的道学系统已成，也一步不让；两家的根本分歧发生在关于“道”的认识上面，是十分清楚的。陆九渊批评朱熹，一则曰：“学不见道，枉费精神”，再则曰：“揣量模写之工，依放假借之似”(均见



《象山先生全集》卷三四《语录上》)，程颢对王安石的看法大致正与之相似。

王安石与程颢的争辩决不能等闲视之，这象征着此下一个世纪王氏"新学"与二程"道学"在政治文化领域中互争霸权的开始。众所周知，自崇宁元年(1102)禁元祐学术至靖康元年(1126)除禁，这是王学定于一尊的时期。但南渡以后，通高宗一朝，王学事实上仍执政治文化的牛耳，这一点则似乎尚未受到足够的注意。绍兴二十六年(1156)六月乙酉，高宗与叶谦亨有下面一段对话：

> 秘书省正字兼实录院检官叶谦亨面对言："陛下留意场屋之制，规矩一新。然臣犹有患者，学术粹驳系于主司去取之间。向者朝论专尚程颐之学，有立说稍异者，皆不在选。前日大臣则阴佑王安石，而取其说稍涉程学者，一切摈弃。夫理之所在，惟其是而已。取其合于孔、孟者，去其不合于孔、孟者，可以为学矣。又何拘乎？愿诏有司，精择而博取，不拘一家之说，使学者无偏曲之弊，则学术正而人才出矣。"上曰："赵鼎主程颐，秦桧尚安石，诚为偏曲。卿所言极当。"于是降旨行下。(《建炎以来系年要录》卷一七三)

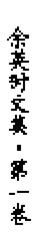
赵鼎在相位先后不过四年(1134～1138)，秦桧则首尾近二十年(1131～1132，1138～1155)，王学的势力远超过程学，毫无可疑；甚至迟至孝宗初年，王学在朝廷上的地位仍无动摇的迹象。李心传《道命录》记魏掞之(1116～1173)事云：

> 乾道四年(1168)建阳魏掞之元履为太学录，释奠先圣，职当分献先贤之从祀者。先事白宰相，言王安石父子以邪说乱天下，不应祀典；河南二程，唱明绝学，以幸方来，其功大。请言于上，罢安石父子勿祀，而追爵二程先生，使从食。宰相陈魏公康伯不可，且谕元履姑密之。元履曰："此事何以密为？"丞相曰："恐人笑君尔！"盖程学不为当路所知如此。(见卷四之末)

按：乾道四年时陈康伯(1107～1165)的墓木已拱，此时宰相是陈俊卿(1113

～1186)，故文中"康伯"实为"俊卿"之字误。朱熹《国录魏公墓志铭》(《文集》卷九一)与《宋史》本传(卷四五九《隐逸下》)都记载了这件事，唯无"姑密之"以下对答之语，而此数语则最是关键所在，足以反映王学与程学当时地位悬殊的实况。陈俊卿是最初识拔魏掞之的人，稍后也曾屡荐朱熹，晚年更要求朱熹为他的孙儿介绍道学入门的典籍。(见朱熹《与陈丞相别纸二》，《文集》卷二六。)他的同情偏于程学一边，决无问题。他不肯接受魏掞之的建议，当然是因为他感到王学的势力仍支配着多数朝臣，远非程学所能抗衡。这个建议一旦提出，只能招来讪笑罢了。为什么乾道四年时王学还具有如此巨大的影响力呢？这便必须联系到前引叶谦亨的奏议和高宗的断语。在秦桧长期执政下，科举取士一方面仍主王氏"新学"，另一方面则一再禁所谓程氏"专门之学"(详见《道命录》卷四)。所以孝宗初年朝臣必多出身王学之人，这种思想空气不是短期内所能改变的。大概从乾道初年起，由于张栻、吕祖谦、朱熹等人的努力，程学才逐渐进占了科举的阵地。淳熙以后"道学"转盛，实与科举有极大的关系。个别理学家虽偶发"举业妨道"的感叹，但理学士大夫作为一个群体而言，却随时都在争取考试的大权。不但宋代如此，明代也是一样。王守仁也曾说过"科举妨道"一类的话，但王门士大夫如徐阶(1503～1583)入阁为次辅之后，因掌握了科举的运作，试官出题便不守程、朱义理，而改从"良知"新说了。(可参看 Benjamin A. Elman，*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*，University of California Press，2000，pp. 412～414。)最近发现的《颜钧集》更进一步证实了阳明学的传播与科举文化有密不可分的关系。颜钧(山农，1504～1596)讲他特有的《大学》、《中庸》之教，主要以地方生员、乡试、会试士子以及监生等为对象。兹举一例，以概其余。他自记嘉靖三十五年(1156)讲学北京灵济宫的情况如下：

> 时徐少湖名阶，为辅相，邀铎(按：颜钧初名"铎")主会天下来觐官三百五十员于灵济宫三日。越七日，又邀铎陪赴会试举人七百士，亦同讲三日。如此际会，两次溢动。(《颜钧集》卷三《自传》，26页，黄宣民点校，北京，中国社会科学出版社，1996。)



考徐树丕《识小录》卷二"讲学"条云：

> 灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅(1553～1554)，盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之，辄得美官。

与颜钧所记，情事与时间无不相合。徐阶为辅相始于嘉靖三十一年壬子(1552)，可见他进入执政行列之后立即运用他的政治影响力发展阳明学，而科举制度则是其中一个最重要的媒介。总之无论是16世纪中叶以后阳明学压倒程、朱官学，或12世纪下半叶二程"道学"取代王氏"新学"，科举制度都在一定程度上发挥了推波助澜之力。这是一个十分复杂的历史问题，必须另有专论处理。但本节论宋代道学与政治文化的互动关系，对此不能完全避而不谈，因为这是二者之间内在关联的一个重要环节。

通过上面关于初期古文运动与中期改革运动的分析，我们现在才能确切说明本书为什么将道学或理学看作宋代儒学整体动向的一个部分或一个阶段。从现代的观点说，古文运动属于文学史，改革运动属于政治史，道学则属于哲学史，不但专门范围互别，而且在时间上也各成段落，似乎都可以分别处理，不相牵涉。但是深一层观察，这三者之间却贯穿着一条主线，即儒学要求重建一个合理的人间秩序。古文运动首先提出"尧、舜、三王治人之道"的理想，奠定了宋代儒学的基调。以王安石为代表的改革运动则向前踏进了一大步，企图化理想为现实。这在上文已交代过了，不再重复。接着应该讨论的是道学与这两个运动之间的传承关系。上面主要强调了其中分歧的一面，特别是古文运动诸人偏重"外王"而少涉"内圣"，王安石则在"内圣"领域中与程颢针锋相对。但是调换方向看，则相成也恰恰寓于相反之中。重建人间秩序既然仍是道学的中心任务，则道学与古文运动、改革运动同在北宋儒学的大潮流之中，自是不在话下。概括言之，北宋儒学复兴之初，古文运动倡导者已根据他们理想中的上古三代，发出重建秩序的呼声。这一呼声的原动力则是长期混乱下民间期待文治秩序的迫切心理。(见第六章)初期儒学的关怀大体偏重在政治秩序方面，对于"道德性命"之说则所涉未深，易言之，"外王"为当务之急，"内圣"可且从缓。但至迟在改革运动的高潮时期，"内圣"和"外王"必须兼备的意识已出现了，王安石便是一个最

典型的例子。以“道德性命”之说打动神宗，这是他的“内圣”之学；以《周官新义》为建立新秩序的根据，这是他的“外王”理想。道学的创建人如张载、二程与王安石属于同一时期，就响应古文运动领袖重建秩序的号召而言，他们与王安石无异。但王氏“内圣外王”系统的完成与流传毕竟抢先了一步，这便成为道学家观摩与批评的对象。所以从儒学的整体发展说，“新学”超越了古文运动，而道学也超越了“新学”，确是一层转进一层。王安石曾对神宗指责欧阳修说：

> 如欧阳修文章于今诚为卓越，然不知经，不识义理，非《周礼》，毁《系辞》，中间学士为其所误，几至大坏。（《续资治通鉴长编》卷二一一熙宁三年五月庚戌条）

可证他仅称赏欧阳修的文章，但轻视他的经学和“义理”。欧阳修疑《系辞》甚重，疑《周礼》则较轻（见《欧阳文忠公文集》卷四八《问进士策三首》之一）。虽然在今天看来，其疑甚当，当时却触犯了王安石“新学”的经典根据。但文献考证在此是题外的话。无论如何，在同时代儒者的眼中，王安石的《三经新义》和《易义》等都是重大成就，非欧阳修所能及。安石自己更是以“新义”自负，熙宁五年五月甲午，他答神宗关于西北士人之问，说：

> 西北人旧为学究，所习无义理，今改为进士，所习有义理。以学究为进士，于士人不为不悦；去无义理就有义理于所习不为不善。……今士人去无义理就有义理，脱学究名为进士，此亦新法于西北士人可谓无负矣。（《续资治通鉴长编》卷二三三）

在这段话的前面，《长编》记冯京对神宗语有云：“闻举人多资王安石父子文字。”（同上）合起来看，可知当时进士应试所援引的其实即是王安石所发明的“义理”。考王雱（1044～1076）奉诏助其父整理《诗》、《书》两种“新义”，始于熙宁四年（见《王荆公年谱考略》卷一九熙宁九年七月条），其中单篇文字必随出随即风行，所以短短一年之内已多为举人所窃用。明白了这一背景，我们才能了解安石为什么如此情不自禁地运用六次“义理”，并肯定这是“新

法”对科举的重大贡献。两年前他批评欧阳修“不知经，不识义理”，当然也是因为他的新经义早已成竹在胸了。《三经新义》与《易义》在有宋一代儒者口中始终是誉多于毁，虽政敌也不例外。他把经学推上了一个“义理”阶段，这是无可否认的事实。（详见全祖望《鲒埼亭集·外编》卷二三《荆公周礼新义题词》及卷四八《记王荆公三经新义事》。）

宋代儒学发展至王安石，已越过古文运动而跳上了一个更高的层次，但一直要到朱熹时代，它才达到了完全成熟的境界。此处则只论道学初兴的一段，以展示为什么必须将道学看作北宋儒学的整体动向的一个构成部分。前已指出，重建秩序是北宋儒学的主线，古文运动、王氏“新学”和道学都概莫能外。秩序的观念虽然有越来越扩大的倾向，但建立秩序必自政治（“治天下”或“治道”）始，则以上三派之间并无基本分歧。关于这一点，我们仅就《周礼》一书的流行状况即可得一具体的说明。《周官新义》是王安石改革政治的主要根据，在《三经新义》之中这是他唯一亲笔修成的著作。（见蔡絛《铁围山丛谈》卷三王元泽奉诏修《三经义》条。）然而在此之前，范仲淹、石介、李觏等已明白提倡仿《周礼》以改制，欧阳修虽疑其文本，却仍然认同《周礼》中的政治、教育理想（见《送张唐民归青州序》，《欧阳文忠公文集》卷四二。）与安石同时代的道学家如张载、程颢尤其热心于推行《周礼》中的制度。（详见吾妻重二：《王安石〈周官新义〉の考察》，京都大学人文研究所，《中国古代礼制研究》，515～558，1995 年 3 月。）政治秩序为当务之急这一意识贯穿于古文运动，王氏“新学”和道学之中，事实俱在，无可置疑。

以历史动态说，在仁宗庆历（1041～1048）、皇祐（1049～1053）时期，儒学是在倡导和酝酿政治秩序重建的阶段，重点偏于“外王”，尚未深入“内圣”领域。但在神宗即位（治平四年一月，1067）以后，不但秩序重建已进入全面行动的阶段，而且“外王”与“内圣”必须相辅以行的观念也牢固地建立起来了。王安石“新学”和道学同时出现在这一阶段。仅从结构看，不论思想内容，两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。（如果借用目前流行的名词，也不妨说是在同一“谈辩境域”（discourse）之中。）然则“新学”与道学之间究竟存在着怎样的关系呢？下面我只能试作一简要的解说，若详加论证，则未免离题太远了。

如果将重建秩序、“内圣”与“外王”相辅及行动取向定为此一阶段儒学

动态的三项主要特征，则我们可以说：在第一和第三项上，"新学"与道学是一致的，二者之间的分歧发生在第二项上，即"内圣"的性质及其与外王的关系。但关于重建秩序的一致，稍知熙宁变法内情的读者，或不免发生下面的疑问：参与王安石新法运动的道学家如程颢、张载与张戬（张载之弟，字天祺，1030～1076）很早便因争"新法"的利弊而和王安石破裂了，我们如何能说双方在重建秩序方面是一致的呢？对于这一疑难，下面程颐的一段追述便足够解答了：

> 新政之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。……其时介父（王安石）直以数事上前卜去就，若青苗之议不行，则决其去。伯淳（程颢）于上前，与孙莘老（觉，1028～1090）同得上意，要了当此事。大抵上意不欲抑介父，要得人担当了，而介父之意当无必。……介父之意只恐为人所沮，其后行不得。伯淳却道："但做顺人心事，谁不从也？"介父道："此则感贤诚意。"却为天祺（张戬）其日与中书大悖，缘是介父大怒，遂以死力争于上前，上为之一以听用，从此党分矣。……以今日之患观之犹是自家不善从容。至如青苗，且放过，又且何妨？（《程氏遗书》卷二上《二先生语二上》）

这是程颐在元祐之政失败以后追述熙宁的往事，颇有悔恨之意，可见双方的政治分歧出于推行技术的层面，与基本原则无关。在元祐时期他也反对司马光废除王安石的役法（见朱熹《伊川先生年谱》末注引谢良佐语，《程氏遗书》附录）。"青苗"与"免役"是新法中最受争议的两项（见韩琦：《论青苗》，收在吕祖谦《皇朝文鉴》卷四四及张方平《论免役钱》，同上卷四七），但程氏兄弟对"青苗"可以放过，对"免役钱"则积极赞成，这还不够说明他们在"外王"方面和王安石保持了基本的一致吗？熙宁之初，儒学在重建秩序方面分成两派，王安石主张全面更新，因此特立"新法"之目，司马光则认为"治天下譬如居室，弊则修之，非大坏不更造"（《三朝名臣言行录》卷七《司马文正公》）。道学家二程兄弟明显地站在王安石的一边。（参看钱穆：《论明道与新法》，收在《中国学术思想史论丛（五）》，《全集》本第二十册，75～83页。）

但在"内圣"方面，二程与王安石之间则有不可调和的冲突。上一节所

引程颢"对塔说相轮"已接触到这一问题，现在再略作申论。谢良佐(1050～1103)记程颐语云：

> 正叔视伯淳坟，尝侍行，问佛、儒之辨。正叔指坟围曰："吾儒从里面做，岂有不见？佛氏只从墙外见了，却不肯入来做，不可谓佛氏无见处。"(《程氏外书》卷一二)

我们几乎可以肯定：程颐在其兄坟前说这句话时，心中必有"对塔说相轮"之喻在，因为这两个不同的比喻指向完全相同的结论。这样我们便可以确定程颢的"对塔说相轮"其实即指王安石的"道"是佛而不是儒。这是一个很有根据的批评。熙宁五年五月甲午王安石与神宗有下面的对答：

> 安石曰："……臣观佛书，乃与经合，盖理如此，则虽相去远，其合犹符节也。"上曰："佛，西域人，言语即异，道理何缘异？"安石曰："臣愚以为苟合于理，虽鬼神异趣，要无以易。"上曰："诚如此。"(《续资治通鉴长编》卷二三三)

这段话清楚显示出他们君臣两人都对佛教采取了一种完全开放的态度。神宗在四年之后更明白称释氏为"妙道"，而禅则其"妙法"(见《续资治通鉴长编》卷二七五熙宁九年五月癸酉条)，已引于本书《序二》。王安石则根本否认当时流行的"佛教乱俗"之说。(见《临川先生文集》卷七三《答曾子固书》)他的基本立场为儒家无疑，但他主张对于佛经以及百家诸子都尽量吸收，这正是因为他深信"精其理之道，在乎致其一"(卷六六《致一论》)。"道理何缘异？"一问便由此出。由于他不肯在儒、释、道之间建筑壁垒，他也同样为老、庄、佛经作过注解。他的《楞严经注》全文已佚，朱熹曾讥笑他解佛经不识"胡语"(即梵文)，至少可证他这一类的著作在南宋仍然流传。(《语类》卷一三〇《本朝四》)今存文集中有《答蒋颖叔书》(卷七八)，所论大致是天台宗如来藏性有性无的问题。他的造诣如何有待宗门中人判断。这里值得指出的是他确是从佛义本身立论，并不从儒家立场加以批判，如道学家之所为。仅就此一点说，程颢"对塔说相轮"之评尚不失公允。他不但在思想上以佛理

加强儒理，而且在行动上也直接受到禅宗入世转向的启发。惠洪（觉范，1071～1128）《冷斋夜话》尝记王安石与同乡后辈朱世英谈话云：

（公）又曰："吾止以雪峰一句语作宰相。"世英曰："愿闻雪峰之语。"公曰："这老子尝为众生作什么？"（卷一〇圣人多生儒、佛中条。关于此事，我已有详考，见《中国近世宗教伦理与商人精神》，77～80页，台北，联经，1987。）

雪峰（义存，822～902）的弟子文偃（864～949）创云门宗。云门与天台都大盛于北宋（见陈垣《中国佛教史籍论》，115页，中华书局，1962），毋怪安石为雪峰"爱众生"的精神所感动。我们必须牢牢掌握住安石不划儒、释疆界这一重要事实，然后才能认识到道学（或理学）何以是北宋儒学发展的最高阶段。在道学家如二程的眼中，王安石虽已进入了"内圣"领域并在"内圣"与"外王"之间建立起某种联系（后详），但是他的"内圣"——所谓"道德性命"——假借于释氏者太多，并不是儒家的故物，因此他们给自己所规定的最高历史任务便是将儒家原有的"内圣之学"发掘出来，以取而代之。由此而言，王安石"新学"中的内圣部分对于初期道学的影响是一个必须严肃对待的问题。过去我们一直把王安石与道学家的关系理解为纯粹政治性的，这一传统的偏见现在已到了不能不修正的时候了。我作此论断决不是突发奇想，而是被下面这一段资料逼出来的。元丰二年（1079）吕与叔（大临，1046～1092）记"二先生语"云：

今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深。今日是释氏盛而道家萧索。……然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。……如今日，却要先整顿介甫之学，坏了后生学者。（《程氏遗书》卷二上）

二程在这一问题上意见当无分歧，此语谁属，并不重要。《程氏粹言》卷一《论政篇》云：

王氏之教靡然而同，是莫大之患也。以彼之才之言，而行其学，故其教易以入人；始也以利从，久则心化之，今而既安矣。天下弊事一日而可革，若众心既定，风俗已成，其何可遽改也？

两条互校，如出一口，同以王安石的"新学"是当时"大患"。元丰二年王安石退居金陵已两三年了，但在思想界的影响仍如日中天。这虽然与科举用《三经新义》取士有很大的关系，但安石之学本身具有一定的吸引力，也是必须承认的。朱熹记程颐的评论云：

伊川最说得公道，云"介甫所见，终是高于世俗之儒"。（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

此其明证。上引《二先生语》中，二程确将"新学"看作天字第一号的思想敌人，尚还在佛教之上，所以才发愤"要先整顿介甫之学"。"整顿"之说并非空话，试读下一条程颐的语录：

杨时（1053～1135）于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介甫之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《程氏遗书》卷二上）

这一条也是吕大临元丰二年所记，与上一条同时。二程当时已称安石之学为"新学"，故有"杨时于新学极精"一句话，程颢又曾与杨时共读安石文字，此指精研细读而言，因此"其后尽能推类以通之"。可见二程师弟全力对付安石著述，完全是一副如临大敌的神态。这条记载可以在杨时《龟山集》中获得完全的证实。卷六《神宗日录辨》与卷七《王氏字说辨》都是逐条先列安石原文，然后一一加以驳斥，仅就保存了思想史料一端而言，已至可珍贵。朱熹也告诉我们：

《龟山集》中有《政日录》数段，却好。盖龟山长于攻王氏。然《三经义辨》中亦有不必辨者，却有当辨而不曾辨者。（《语类》卷一三〇《本朝

四》)

《政日录》当即《神宗日录》,《三经义辨》则集中未见(我所用的是四库本),恐已散失,俟再考。这也是"杨时于新学极精"的绝好证据。程颐对于王安石的著述也有很透彻的研究。他曾指示门人:

> 《易》有百余家,难为遍观。如素未读,不晓文义,且须看王弼、胡先生(瑗)、荆公三家。(《程氏遗书》卷一九《伊川先生语五》;又见《程氏文集》卷九《与金堂谢君书》)

这不仅表示他对安石《易》学的重视,而且也透露出他自撰《易传》的动机,即入室操戈,正"新学"之误,然后取而代之。下面一条问答也十分重要:

> 又问:"如荆公穷物,一部《字解》,多是推五行生成。如今穷理,亦只如此着工夫,如何?"曰:"荆公旧年说话煞得,后来却自以为不是,晚年尽支离了。"(同上)

问语显示门人有奉安石治学方法为典范之意,答语则见程颐于安石一生著作,自早年以至晚年,无不熟知,否则何能如此一语道尽?以他平素那种高立崖岸、少所许可的性格而言,"说话煞得"真是极高的礼赞了。此一卷(卷一九)语录屡及程颐在经筵时事,当是元祐三年(1088)以后所记,上去元丰二年吕大临所记语录相隔或在十年以上。此时程颢已先卒,但他仍然独自与门人继续"整顿介甫之学",故此卷直接评及王安石者不下十条,比他卷独多。

以上这些第一手证据指向一个无可争辩的历史事实,二程道学是在与安石"新学"长期奋斗中逐渐定型的。在这一奋斗过程中,道学中必有许多或大或小的痕迹可寻,这是可以肯定的。道学与"新学"之间的小节之同固未可视为偶然,即大端的特相异处也不免有遗痕之嫌。由于安石著作多已散佚,比较研究,困难甚大。但这是另一问题,已越出本节的范围。本节仅欲指出道学形成与"新学"的挑战有密切的关系,不能对二者之间的异同展

开讨论，但下文在遇到痕迹明显的地方，则将随时点出，如是而已。道学形成的“新学”背景虽因种种缘故，久已淹没不彰，但在南宋儒学界中仍然不乏知者。下面让我引张栻两封信为证，以支持上面的论断。张栻曾与朱熹书札往复，商榷二程遗集中的文字问题，他又编次《程氏粹言》，因此于二程立说的意向，知见甚为亲切。他有《与颜主簿》书，专论程学、王学，其言曰：

> 窃观左右论程氏、王氏之学，有兼与而混为一之意，此则非所敢闻也。……王氏之说皆出于私意之凿，而其高谈性命，特窃取释氏之近似者而已。夫窃取释氏之近似而济之以私意之凿，故其横流蠹坏士心，以乱国事，学者当讲论明辨而不屑焉，可也。今其于二程子所学，不翅霄壤之异，白黑之分，乃欲比而同之，不亦异乎！（《南轩集》卷一九）

颜主簿是谁，尚待考，但从其人调和王、程之意即可知迟至孝宗之世王学仍有思想上的吸引力，更可知道学与“新学”之间必有可以“比而同之”之处。这也是宋代儒学史上一极可注意的现象，足以打破南宋以后理学已定于一尊的观念。张栻则对于王安石的成见特深，从无恕辞。朱熹因行社仓制而推许安石的青苗，也遭到他的痛斥。（见《南轩集》卷二〇《答朱元晦秘书》第十一通）但他确知二程道学是针对着“新学”而发展出来的，故“霄壤之异，白黑之分”是真有所见的话。他又有《寄周子充（必大）尚书》第二书，其中有下面一段话：

> 熙宁以来，人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者，伊、洛诸君子盖欲深救兹弊也。（同上卷一九）

这句话尤其是一针见血，与程颐“整顿介甫之学”的誓词若合符节。又《程氏遗书》卷六有一条简单记录云：

> 叔（按旁注云：“指伊川”）不排释、老。（《二先生语六》）

此语无上下文，其义难明，但出于二程之口实在令人无法置信。根据上面的

论证，我们似乎可以别出一解。二程曾明说"今日释氏却未消理会"，又两度指"介甫之学"是"莫大之患"，所以此语也必须放在同一语境中去求解。王安石不分儒、释、道之间的疆界，他的著名的"道德性命"之说已吸收了"释、老"的成分，所以二程认为"整顿介甫之学"才是当务之急。只要"整顿"了王安石那种"弥近理而大乱真"的思想，则释、老已在其中，不必特意去"排释、老"了。

本节追溯道学的起源与形成大体依循11世纪儒学的整体动向为主线，尤其着眼于二者之间的内在联系。下面我将通过王安石的思想，具体阐明这一动向的历史曲折。宋代儒学以重建秩序为其最主要的关怀，从古文运动、改革运动到道学的形成无不如此。如果进一步观察这一动向，其间显然有一发展历程，即儒家思想的重点从前期的"外王"向往转入后期的"外王"与"内圣"并重的阶段，而王安石则是这一转折中的关键人物。古文运动诸儒所共同强调的是"外王"的重建，无论是柳开的"立新法"以建"三代之治"（见前），孙复（992～1057）的"治天下经国家大中之道"（《孙明复小集·上孔给事书》），石介的"执二大典（按：《周礼》、《春秋》）以兴尧、舜三代之治"（《徂徕集》卷七《二大典》），或欧阳修的"王政明而礼义充"（《欧阳文忠公文集》卷一七《本论上》）都指此而言。他们对于"内圣"领域当然都有不同程度的认识和兴趣，但并未以发展这一方面的儒学为主要任务，更没有把"内圣"和"外王"联系起来。至少这是他们现存文集所反映的状况。在这一关联上，我必须郑重指出：强调"外王"必须具备"内圣"的精神基础是王安石对宋代儒家政治文化的一个重要贡献，前引他与神宗关于"道德性命"的对答已透显出这一论点。关于"内圣"领域中性、命之类观念，北宋初期儒家继韩愈、李翱之后，不断有所探究，如李诩《性诠》三篇即是一例。（见欧阳修《欧阳文忠公文集》卷四七《答李诩》两书。第二书"今世之言性者多矣"一语尤可注意。）所以专就儒家"内圣"之学而论，它自宋初即另成一伏流，决非周、张、二程直接发现了韩愈、李翱的文字而陡然崛起的。王安石有关"内圣"的议论甚多，也是承此伏流而来，其中且颇有应与道学家之说参互以求者。但以"内圣外王"必须互为表里（相当于上节所论"道治合一"）这一论点而言，倡导之功也许应推王安石为最大。在这一特殊论点上，也可以说他是宋代最先接上孔、孟旧统的儒者。他在这一方面的论著主要见于《礼乐论》与《大人

论》两篇(《临川先生文集》卷六六)。原文太长,这里不能征引。以下让我从他解说《周礼》与《诗》的残存篇章中摘取几个片段,以与上述二论相互印证。他注《周礼》"立春官宗伯,使帅其属而掌邦礼,以佐王和邦国"云:

> 人各上同而自致,则礼出于一,而上下治。外作器以通神明之德,内作德以正性命之精,礼之道于是为至。礼至矣,则乐生焉。以礼乐合天地之化,百物之产,则宗伯之事于是为至。夫然后可以相王之大礼,而摄其事,赞王之大事而颁其政。(《周官新义》卷八,119页,国学基本丛书本,台北,台湾商务印书馆,1956。)

"人各上同而自致,则礼出于一"是他常常强调的"一道德",并曾得到神宗的赞许。(《续资治通鉴长编》卷二三三熙宁五年甲午条)"上同"即墨子的"尚同",但他期待"人各自致",因此不是强求一致,道学家也向往这一境界。"外作器以通神明之德,内作德以正性命之精"两句话分别规定了执政者在"外王"与"内圣"两方面所应作的努力。"外作器"之"器"指种种礼器如《论语·阳货》所说的"玉帛"、"钟鼓";"内作德"之"德"即《论语·为政》"为政以德"之"德",这里似乎也包含着"礼之本"(《论语·八佾》)的意思。"器"为礼提供了必要的外在形式,"德"则是其精神内核。内在之"德"与外在之"器"合一才能建立礼治秩序。但是这一秩序并不纯是人为建构,更不限于人间世,而是整个宇宙的形而上秩序的一个组成部分。所以"通神明之德"、"正性命之精"二语绝不可等闲放过。(按:"神明"与"精"的解释均见《礼乐论》)他解《诗·豳七月》有云:

> 阴阳往来不穷,而与之出入作息者,天地万物性命之理,非特人事也。(见邱汉生辑校《诗义钩沉》卷八,115页,北京,中华书局,1982。)

人间秩序与宇宙秩序通而为一,在这句注语中表现得很清楚。此注可与下面两段大同小异的话互相补足:

> 人之精神与天地同流通。万物一气也,《易》曰:"乾道变化,各正性



命，保合太和，乃利贞。”(《周官新义》卷一〇，149页)

人之精神，与天地阴阳流通，故梦各以其类至。先王置官，观天地之会，辨阴阳之气……知此则可以言性命之理矣。(《诗义钩沉》卷一一，160页)

他的“性命之理”由“人”直贯至“天地”，其义甚显。他曾说过：“礼始于天而成于人。”(《临川先生文集》卷六六《礼乐论》)因此我们可以断定，他的“内圣外王”合一预设一超越性的“天人合一”的观念。他也曾试图赋予“内圣外王”的合一以某种形而上的根据。他解《春官·大司乐》“以乐德教国子：中、和、祗、庸、孝、友”曰：

中、庸，三德所谓至德；和，六德所谓和；孝，三德所谓孝；祗则顺行之所成；友则友行之所成也。行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐。……中所以本道之体，其义达而为和，其敬达而为祗。能和能祗，则庸德成焉。庸言之信，庸行之谨，在《易》之乾，所谓君德。(《周官新义》卷一〇，137页)

限于篇幅及体例，训诂细节姑置之不论，只讲其中的主要观念。“行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐”两句和前引“外作器”、“内作德”的思路一贯，同是“外王”与“内圣”必须相为表里之意。值得注意的是此处对“中”与“和”的重视。他在《礼乐论》中说：

圣人之遗言曰：大礼与天地同节，大乐与天地同和，盖言性也。大礼性之中，大乐性之和；中和之情，通乎神明。

这几句断语的理论根据在此文起始一节，今不能再引。他以“中”、“和”归之于“性”、“情”，显然是以《中庸》的形而上理论解释《周礼》原文的“中”、“和”、“庸”三个观念。更值得指出的则是“中所以本道之体”一语。上一节论“道体”，我曾引朱熹注《中庸》“中也者，天下之大本也”句云：



> 大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。

对照之下，无论就思路或遣词（“道之体”）说，双方的相似处都是很可惊的。但朱熹此注实全本之程颐，《程氏粹言》卷一《论道篇》载：

> 吕大临曰：“中者道之所由出也。”子曰：“非也。”大临曰：“所谓道也，性也，中也，和也，名虽不同，混之则一欤？”子曰：“中即道也。汝以道出于中，是道之于中也，又为一物矣。在天曰命，在人曰性，循性曰道，各有当也。大本言其体，达道言其用，乌得混而一之乎？”（详见《程氏文集》卷九《与吕大临论中书》）

程颐此处分辨“中”、“道”、“性”三者之间的关系，与王安石的见解大端相近；《中庸》以“中”为“大本”，程颐则拈出一“体”字为解，尤与安石“中所以本道之体”若桴鼓之相应。吕大临来书中有“昔者既闻先生君子之教”一语，则已远在元丰二年见二程之后。其时《周官新义》颁行学官（熙宁八年）已很久了，程颐必已读过此书，是可以肯定的。这个具体例证指向一个可能的事实，即程颐在个别论点与经文解读方面或曾受过王安石的影响，但并不足以说明程颐所建造的道学系统与王安石关于“内圣外王”的构想有任何实质上的关系。然而换一个角度看，此例与其他相关的事实（见后）也显示出：道学确是在它与“新学”的激烈抗争中发展出来的。因此至少从史学的观点说，关于道学起源与形成的问题，研究者的视阈决不能拘限于传统的道统谱系之内，单线直上而旁若无人。关于这一研究的取向与方法，下面将续有申论，姑止于此。

回到王安石的“内圣外王”论，我要进一步指出，《周官新义》关于“立春官宗伯”的注文是针对宰辅而发，要求“相王之大礼”者“外作器”、“内作德”，但同书注《春官·大司乐》之文则专指“君德”而言，要求居天子之位者掌握住“道之体”，然后“行自外作”、“德由中出”，以建立礼治秩序。他将“内圣外王”的实现看作是人君与宰辅的共同责任，这也反射了当时儒家政治文化的一个重要面相，上篇第三章论皇帝与士大夫“同治天下”和第五章论“共定国是”即其具体表现。用现代的话说，这标志着士大夫的政治主体意识的显

现。王安石则是推动这一意识的一股最重要的力量。他一再强调“内作德”、“德自中出”，然则“德”究竟何所指？他在《大人论》中说：

> 古之圣人，其道未尝不入于神，而其所称止乎圣人者，以其道存乎虚无寂寞不可见之间；苟存乎人，则所谓德也。（《临川先生文集》卷六六）

他在另一文中又说：

> 万物待是而后存者，天也。莫不由是而之焉者，道也。道之在我者，德也。（同上，卷六七《九变而赏罚可言》。按：安石此意虽本之韩愈《原道》，但界定得更为精确。后来朱熹也说：“道者，古今共由之理，……德，便是得此道于身。”似由安石转手而来。见《语类》卷一三。）

合此两条，可知他相信有一个统辖万有的“道”，而此“道”又“存乎虚无寂寞不可见之间”。他的语言透露出他心中的“道”确实兼具《易·系辞》、释、老三种成分。但这一点属于题外话，可以不论。他所谓“德”则在此两处有了极清晰的界定：“德”是个别的人所得到的“道”。正因如此，“君子反身以修德”才成为他所特别重视的一个观念。（见《临川先生文集》卷六五《易象论解》）他注《文王之什》“聿修厥德”、“自求多福”两句云：

> 足乎己，无待于外之谓德，以德求多福，则非有待于外也。（《诗义钩沉》卷一六，224 页。）

这里“足乎己，无待于外”和前引“由是而之焉”一样，都是借用韩愈《原道》中的说法。他和古文运动之间的思想传承关系于此可见一斑。韩愈所提供的是一个字面的界说，和“道之在我者”的实质定义并不冲突。但“以德求多福”这句话却透露了一个很重要的意思，即从“内”到“外”的程序。依照传统之说，此诗的作意本是周公告诫成王怎样才能保住“天命”，所以安石之解显然是强调唯有“内圣”才能导致“外王”。这恰好在《大人论》中得到了证实。



他在此文中所用“盛德大业”(《系辞上》)四个字完全可以与“内圣外王”互易，也清楚地表达了从“盛德”转出“大业”的程序。最后，我还要引他注《文王之什》中“思皇多士，生此王国”两句，以结束这一段讨论。他说：

> 皇，有道之君也。王，有业之君也。皇之多士，则有道之士也。王之国，则有业之国也。以有道之士，佐有业之国，则其兴也，莫之能御矣。(《诗义钩沉》卷一六，223～224页。)

根据“苟存乎人，则所谓德”的界说，注中“有道之君”与“有道之士”当然都是指“德”而言。所以注语恰可与《大人论》中的“盛德大业”相印证。此注宋代李樗已讥其“穿凿”(见《诗义钩沉》223页所引；关于李樗可参看《四库全书总目提要》卷一五《诗类一》《毛诗集解》条)，但是这个“穿凿”却具有极不寻常的含义。这里“有道之君”即指神宗，“有道之士”则是夫子自道，他显然是要通过说《诗》以坚定神宗对于变法的信念。由此可知安石《三经新义》虽是解经之作，其中“义”的部分则是为儒家重建秩序的大目标服务的。这不止安石一人为然，大体言之，两宋经学都逃不出这一通例。如真宗时邢昺(932～1010)“讲《孝经》、《礼记》、《论语》、《书》、《易》、《诗》、《左传》，据传疏敷引之外，多引时事为喻。”(《宋史》卷四三一《儒林一》本传)所以朱熹说：

> 所说经固有嫌于时事而不能避忌者。(《答詹帅书》二，《文集》卷二七)

让我引程颐《易传》两条与上面王安石的《诗》注互证。“九二，见龙在田，利见大人”注曰：

> 利见大德之君，以行其道。君亦利见大德之臣，以共成其功。天下利见大德之人，以被其泽。(卷一)

“姤之时义大矣哉”注文有一句说：



君臣不相遇，则政治不兴。（卷三）

试加比较，这两句话和王安石所说，岂不是同一个意思，婉转表达了儒家士大夫的政治主体的意识。但在权力世界中，王、程两人的立场却恰好相反，都认为"德"在己方，而对手则未曾见"道"。细读《程氏易传》，不但其核心部分是借宇宙秩序来建立理想的政治秩序，而且全书处处如实地反映了王安石时代的政治现实，详见第五节。其中攻击王安石的地方有时竟露骨得令人惊诧。（参看邱汉生：《〈伊川易传〉的理学思想》，《中华学术论文集》，614页引《易传》卷四"鼎卦·九四"条，北京，中华书局，1981。）道学与王氏新学一方面针锋相对，另一方面却落在同一政治文化的框架之内，上面所引实例再一次提供了具体的说明。

四、道学家"辟佛"与宋代佛教的新动向

20世纪30年代以来，哲学史学论宋代道学（或理学）的起源大致都重视韩愈、李翱的先驱作用。韩愈更是第一个站出来一面辟佛，一面建立道统谱系的儒家。下及北宋，由于佛教，特别是禅宗仍然主宰着中国人的精神世界，儒家不得不继续辟佛，全力以赴夺回心性领域，以完成韩、李的未竟之业。一言以蔽之，依照这个说法，韩愈的"孤明先发"和佛教势力的持续不衰是道学兴起的两个最主要的原因。这个看法原已包括在宋以后道统论之内，根深蒂固，并非现代新说。由于现代哲学史的研究对象基本上与过去的道统史相重叠（如程、朱、陆、王与心、性、理、气），这一看法也连带着获得加强，因此流行得更广了。"继韩"与"辟佛"两点都有坚强的历史根据，其重要性与有效性至今仍无可争议。但是本书的重点与视阈与哲学史不同，虽然承认此说，却无法以这一疏远的背景为满足。为了给道学的形成寻求一种比较切近的历史线索，我必须把注意力集中在11世纪之内。下面让我续本此意，将"继韩"与"辟佛"两事安置在北宋的历史情况中作一考察。

上一节开端即已指出，宋初古文运动自始便将韩愈的原始论旨转入重建秩序——所谓"尧、舜、三王治人之道"——的新轨道之中，并不是原封不

动地照本宣科。此一转变则是由时代的实际要求激成的,韩愈文章在这里所发挥的是一种媒触的功能。韩愈关于性、情等观念的讨论也同样有开风气之功,但在二程道学形成之前已辗转于各家之手。前面曾举李翱《性诠》之例,现在再举刘敞(1019～1086)《公是先生弟子记》以见一斑。刘敞死在熙宁元年,《弟子记》已载他驳王安石《原性》一文,不但争论性、情问题,而且还涉及"太极"与"五行"的关系。(按:这是周敦颐[1017～1073]《太极图说》中的问题。)可知王安石此文必是早年之作。(见钱穆:《初期宋学》,文收《中国学术思想史论丛(五)》,《全集》本第二十册,6～7页。)《原性》云:

> 夫太极者,五行之所由生,而五行非太极也。性者,五常之太极也,而五常不可以谓之性。此吾所以异于韩子。(《临川先生文集》卷六八)

这证明安石此文正是针对韩愈《原性》(《昌黎先生集》卷一一)而发,所以用同一篇名。但安石又必前有所承,不过今天已不易穷溯其源而已。根据以上简短的检讨,我们可以很肯定地说,无论是在"外王"或"内圣"方面,道学家所接触到的韩愈都已先通过了前人或同时代人的某些解释,他们并不是直接发现韩愈的人。就二程语录观察,谈到韩愈的地方最多不过十条上下,而且都无关紧要。让我引三条示例:

> 杨子学实,韩子之学华,华则涉道浅。(《程氏遗书》卷六《二先生语六》)
>
> 退之晚年为文,所得处甚多。学本是修德,有德然后有言,退之却倒学了。因学文日求所未至,遂有所得。如曰:"轲之死不得其传。"似此言语,非是蹈袭前人,又非凿空撰得出,必有所见。若无所见,不知言所传者何事?(小注:《原性》等文皆少时作。)(同上卷一八《伊川先生语四》)
>
> 韩退之言"博爱之谓仁,行而宜之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德",此言却好。只云"仁与义为定名,道与德为虚位",便乱说。只如《原道》一篇极好。退之每有一两处,直是博得亲切,直似知道,然却只是博也。(同上卷一九《伊川先生语五》)

第一条说他华而不实，涉道浅，是批评语。第二、第三两条都称赞《原道》一文。"轲之死不得其传"是他们兄弟道统论的根据，自然得到击节，但他先说"必有所见"，却又接着下一转语，表示不敢确定。他欣赏韩愈对于仁、义、道、德四字所下的字面界说，这一点与王安石相合，已见前文。总之，这两条的共同点是说他文中能作见"道"语，不过其实仍然未真见得，与第一条"涉道浅"（不知是二先生中何人语），意思相同。第二条注语也是程颐的话，他指出《原性》为"少时作"（按：此点后人有争议），即表示它不成熟，义理无足观。这又与上引王安石《原性》中的看法相近。我们读了上面三条评论之后，便不可能再过高估计韩愈对二程的影响了。

接着我们要对于道学家"辟佛"的问题作一基本澄清。韩愈因《论佛骨表》而遭放逐，是直接与佛教正面作战。同样的情况也发生在宋初。李焘《续资治通鉴长编》卷七乾德四年（966）四月丁巳条载：

> 河南府进士李霭决杖，配沙门岛。霭不信释氏，尝著书数千言，号《灭邪集》，又集佛书缀为衾裯，为僧所诉，河南尹表其事，故流窜焉。

这是韩愈故事的重演，所不同者，他是在民间攻击佛教，致为和尚所告发而已。赵宋皇室可以说是以佛教世其家，历代皇帝除真、徽二宗外多是佛教徒。太宗相信"浮屠氏之教有裨政治"，并自负"朕于此道，微究宗旨"。赵普也恭维他"以尧、舜之道治世，以如来之行修心"。（《续资治通鉴长编》卷二四太平兴国八年十月甲申条）这一背景对于理学史的研究是很重要的。理学初兴于北宋神宗时期，而神宗恰恰以释氏为"妙道"，以禅为"妙法"。（已见前文）理学的成熟阶段则在南宋孝宗之世，但事有凑巧，孝宗也是一位禅宗信徒。他在淳熙八年（1181）撰《原道论》，专为驳斥韩愈《原道》而作。他的最后结论是"以佛修心，以道养生，以儒治世"，大体上仍遵守太宗、神宗的家法。（见志磐《佛祖统纪》卷四七淳熙八年条，收在《大正新修大藏经》第四九卷"史传部"一之二。详见本书下篇。）皇帝崇信释氏，士大夫好禅，这是宋代政治文化的一个基本特征。我们要想认清北宋道学家"辟佛"的性质，必须以此为起点。



与唐代韩愈和宋初李觏不同，道学家如张载、二程并没有与佛教正面交锋过；他们直接攻击的对象绝不是出了家的僧侣，而是士大夫中之在家学禅者。在这一点上他们根本改变了韩愈“辟佛”的方向。他们反对佛教的坚决态度较之韩愈只有过之而无不及，他们持以驳难佛教的理论更远为精深。但诚如18世纪一位和尚所说：

> 辟佛之说，宋儒深而昌黎浅，宋儒精而昌黎粗。然而披缁之徒畏昌黎而不畏宋儒，衔昌黎而不衔宋儒也。盖昌黎所辟，檀施供养之佛也，为愚夫妇言之也。宋儒所辟，明心见性之佛也，为士大夫言之也。……使昌黎之说胜，则香积无烟，祇园无地。……使宋儒之说胜，……不过各尊所闻，各行所知，两相枝拄，未有害也。（见纪晓岚《阅微草堂笔记》卷一八《姑妄听之（四）》引五台僧明玉语。）

韩愈《原道》主张“人其人，火其书，庐其居”，直接威胁到佛教的生存；道学家则在“圣人本天，释氏本心”（《程氏遗书》，卷二一下）上面呶呶不休，自是无关痛痒。其中“宋儒所辟，……为士大夫言之也”一语则完全道破了历史真相。以下试本此意，略作讨论。二程语录中有一条说：

> 昨日之会，大率谈禅，使人情思不乐，归而怅恨者久之。此说天下已成风，其何能救！古亦有释氏，盛时尚只是崇设像教，其害至小。今日之风，便先言性命道德，先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。在某，则才卑德薄，无可奈何他。然据今日次第，便有数孟子，亦无如之何。（《程氏遗书》卷二上）

此条原文很长，上引数语也见于《程氏粹言》卷一，似是程颐的话，但也不敢完全断定。这段记载对于二程“辟佛”的认识太重要了。我们必须将所谓“昨日之会”的具体历史重新建构起来，然后才能掌握二程与谈禅的士大夫交往的一般情况。而且二程的日常生活和当时政治文化的面相也都可以由此呈露出一些片断。这条语录后面提到“持国之为此学（按：指禅）者三十年矣”，可知此会必与此人有关。持国是韩维（1017～1098）的字，事迹见《宋

史》本传。(卷三一五)叶梦得《避暑录话》卷下载：

> 范蜀公素不饮酒，又诋佛教；在许下与韩持国兄弟往还，而诸韩皆崇此二事。每燕集，蜀公未尝不与，极饮尽欢，少间必以谈禅相勉，蜀公颇病之。苏子瞻时在黄州，乃以书问救之当以何术曰："麴糵有毒，平地生出醉乡；土偶作祟，眼前妄见佛国。"子瞻报之曰："请公试观：能惑之性，何自而生？欲救之心，作何形相？此犹不立，彼复何依！正恐黄面瞿昙亦须敛衽，况学之者耶！"意亦将有以晓公，而公终不领。亦可见其笃信自守，不肯夺于外物也。子瞻此书不载于集。

这条记事恰可看作"昨日之会"的写照，阅后文即知。文中范蜀公即范镇(1007～1088)，韩维《范公神道碑》说他"学本于《六经》，口不道佛、老、申、韩之说"(《南阳集》卷三〇)，与叶梦得所说全合。在政治上他站在司马光、苏轼、韩维等一边，反对王安石"新法"，退位后大约在元丰初年移居许州(元丰三年升为颍昌府，在今河南)。韩维兄弟八人，最显赫的是三兄绛(1012～1088)，先后两度与王安石共相，也是支持王安石最力之一人。绛、维兄弟政治观点相反，在北宋并不足异，安石弟安礼、安国也是如此。韩维在元丰时出守颍昌，后来便定居于此。范镇参与诸韩酒宴必在元丰三年以后，因为苏轼乌台诗狱后放黄州团练副使，元丰三年二月一日到任，七年五月离去。(见傅藻《东坡纪年录》，《集注分类东坡诗》卷首)范镇为酒、禅事求救于苏轼当在初预宴时，以元丰三年的可能性为最大。(尚有他证，详后)接着应略考二程与诸韩的关系。程颐《为家君祭韩康公(绛)文》有"寒族有姻家之契，二男蒙国士之知"(《文集》卷一一)二语，极为重要。可知程、韩不仅有姻亲关系，而且程颢熙宁二年入三司条例司为属员和程颐元祐元年入经筵都出于韩绛的力荐，程颐《谢韩康公启》及《又谢简》(《文集》卷九)即其确证。程颢死后，颐特乞韩维铭其墓，则相重可见。(《文集》卷九《上韩持国资政书》)韩维《程伯淳墓志铭》云：

> 先生之罢扶沟，贫无以家，至颍昌筑室止焉。大夫(按：指二程父珦)以清德退居，弟颐正叔乐道不仕，先生与正叔朝夕就养，无违志。

……予方守颍昌，遂得从先生游。（《南阳集》卷二九）

按之《明道先生行状》（《程氏文集》卷一一），程颢罢知扶沟县事正值“官制改”，即元丰三年。可知二程移居颍昌（即“许下”）与上考范、韩宴集为同时事。又据《尹和靖语》：

韩持国与伊川善。韩在颍昌，欲屈致伊川、明道，预戒诸子侄，使治一室，至于修治窗户，皆使亲为之，其诚敬如此。二先生到，暇日与持国同游西湖，命诸子侍行。（引自《程氏外书》卷一二）

与韩《程伯淳墓志铭》互参，始知所谓“至颍昌筑室止焉”，其实是韩维“使治一室”，特别礼请二程来居，《程伯淳墓志铭》文是谦词，不肯自表而已。尹焞（和靖，1071～1142）此则直接得之于韩维之子宗质（同上），自属可信。《程氏文集》卷三有程颢《酬韩持国资政湖上独酌见赠》诗，诗末注引韩维原诗题曰：“湖上独酌呈范彝叟朝散、程伯淳奉议”。（《二程文集》卷三）此诗亦见《南阳集》，但诗题大异，曰：

戏示程正叔、范彝叟，时正叔自洛中过访。（卷一四）

则此诗属于大程或小程，又是一疑案。“彝叟”是范仲淹第三子纯礼（1031～1106）之字，晚年与兄纯仁（1027～1101）同居颍昌，与韩维过从也密，多见于韩诗。这里不必对二程在颍昌的行踪求之过细。从上面的第一手资料中，我们可以清楚地看到：颍昌自元丰初年便已形成反“新法”的一个政治中心，重要领袖多聚于此。二程兄弟在元丰三年曾受过韩维长期接待，后来程颐也一再来访，如绍圣三年（1096），韩维年八十时，他便来盘桓了一段时期。（见《程氏外书》卷一二）《南阳集》中“时正叔自洛中过访”一诗或即作于此时。（按：韩维原诗确为“戏示”之作，与“湖上独酌”之题完全不合，必是编文集者弟冠兄戴，并妄改“正叔”为“伯淳”，决可断言。）二程和这些气味相投的人宴集畅谈，是他们生活中一个重要的面相，这也是研究道学形成的过程者所不可不知的。在这些集会中，他们谈锋所及遍及于政治，人物评论，经典

解释、性、气问题、儒、释之辨等题目，今存二程语录中颇多"韩持国"（维）、"范景仁"（镇）、"范尧夫"（纯仁）的话，大概都可追溯至颍昌时期。上面已考出，二程初至颍昌为韩维上宾和范镇移居颍昌，适同在元丰三年。如果我们推测二程"昨日之会，大率谈禅"即《避暑录话》所载"范蜀公……在许下与韩持国兄弟往还"中的一次，决没有武断之嫌。无论如何，二程与范镇曾在韩维酒宴中相值倾谈，则是可以断言的。这在二程语录中也有痕迹可寻。《程氏遗书》卷一记：

> 先生曰："范景仁论性曰：'岂有生为此，死又却为彼'，尽似见得。后却云：'自有鬼神'，又却迷也。"（《二先生语一》）

此条出李吁（端伯）之手，是公认最可靠的记录。我相信，这里所追忆的即是当时韩维席上的谈论。范镇是老派儒者，并未接受道学家新说，因此辟佛与二程同，而论鬼神则与之异。如果再将苏轼答范镇的禅机——"能感之性，何自而生？欲救之心，作何形相？"——合在一起参究，我们便不难窥见道学中关于"心"、"性"的理论是怎样在士大夫"谈禅"的氛围中逐步发展完成的。但二程感慨于士大夫流入禅是普遍性的，并不限于他的切身经验。即就亲历者而言，也不止于韩维一家。沈僩记朱熹晚年语云：

> 时（按：指元祐初年）吕正献公（公著，1118～1189）作相，好佛，士大夫竞往参禅，寺院中入室升堂者皆满，当时号为"禅钻"。（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

徐度《却扫编》也记此事，曰：

> 吕申公（即公著）素喜释氏之学。及为相，务为简净，罕与士大夫接，惟能谈禅者，多得从游。于是好进之徒，往往幅巾道袍，日游禅寺，随僧斋粥，讲说性理，觊以自售，时人谓之"禅钻"。（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六吕夷简条附子公弼、公著）

"禅钻"不足论，但吕公著也与二程关系很深：他与安石在政治上分裂后，自熙宁四年至十年都定居洛阳，与司马光、邵雍、程颢等时有过从。（见邵伯温《邵氏闻见录》卷一二）二程在这一交游圈子中也必不免接触到好禅士大夫"讲说性理"。朱熹有一段话恰好把洛阳、颍昌两大士大夫中心的思想活动联系了起来。他说：

> 《遗书》首篇，明道与韩持国论禅一段，看来韩持国只是晓得那低底禅。尝见范蜀公与温公书，说韩持国为禅作祟，要想得山河大地无寸土，不知还能无寸土否？可将大乐与唤醒归这边来。今观明道答它："至如山河大地之说，是它山河大地，又干你何事？"想是持国曾发此问来，故明道如此说。（《语类》卷九七《程子之书三》）

这也必是元丰三年的事，其时范镇在颍昌，司马光在洛阳。范与司马书当与他向远在黄州的苏轼求救，约略同时。程颢因适客居颍昌，所以当面破其说。范镇原书已不可见。司马光《传家集》中有《与范景仁书》十余通，都附有《景仁答书》，多为讨论"乐"与"中和"之作（见《临川先生集》卷六十一至六十二），独惜未收论"山河大地"的往复文字。不仅如此，韩维有《与司马君实书》及《再答君实论中字书》（《南阳集》卷三〇），司马光也有《答韩秉国书》两通，都是讨论《中庸》首章"中和"的观念（《传家集》卷六三。按：司马光避父名"池"之讳，以"秉"代"持"，见王明清《挥麈后录》卷六），可见他们三人交互辩难的正是道学的中心论题。二程以后辈从三人游，不可能完全不受他们的感染。这样看来，后来程颐《与吕大临论中书》（《文集》卷九）不但可与王安石《周官新义》及《礼乐论》比观（已见前），也当与司马光《中和论》（《传家集》卷六四）以及范、韩的质疑问难参互以求。据《传家集》，司马光《中和论》是"元丰七年十月三日作"，《答韩秉国书》则次年"二月二十九日作"，已远在《周官新义》颁行之后。司马光《疑孟》十二则也作于元丰五年至八年之间（见《传家集》卷七三），南宋倪思指出，这是有激于王安石尊孟而然（见《四库全书总目提要》卷一二二元白珽撰《湛渊静语》条）。以此推之，《中和论》之作也未必无所激。总之，当时比二程年长十余岁以上的士大夫，无论是"谈禅"还是牵连及于心、性讨论，已展开了一个探索"内圣"的共同风气（或"谈

辩境域"),二程的道学即在此风气的激荡中逐步完成而后来居上。今二程语录中有一条批评司马光(君实)"常以'中'为念"之说(《程氏遗书》卷二上),便是最明显的证据。张载、二程所继之"韩"与所辟之"佛"早已辗转经其前及同时士大夫之众手,间接而又间接,这是无可否认的事实。即使是所谓"出入释、老,反求之六经而后得之"这一类的说法(如程颐之状程颢、吕大临之状张载),也决不能仅从字面求解,至少不应成为思想史研究的预设或出发点。我在前面曾说,追溯道学的起源与形成,不宜单线直上,旁若无人,也是这个意思。

道学家"辟佛"的直接对象是当时士大夫中的禅风,上面已交代清楚了。紧接着我必须更进一层,从佛教方面的新变动说明道学家为什么不像韩愈那样,直接向佛教作攻击。这又是一个未经详细研究的领域,这里只能略举一二例,道其大概而止。

佛教的入世转向早始于中唐新禅宗的兴起。(见余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,15~26页。)到了北宋,佛教的入世更深了,高僧大德关怀时事往往不在士大夫之下。又由于宋代士大夫在政治与社会上的地位上升,影响特大,释氏之徒为了弘扬佛法必须借重他们的鼓吹之力。因此僧徒与在位士大夫之间的交游密切,也成为宋代政治文化中一个最突出的现象。我们可以毫不夸张地说,北宋名僧多已士大夫化,与士大夫的"谈禅"适为一事之两面。但更重要的则是佛教思想家因入世转向而对此世持积极肯定的态度。他们一方面广读儒家经典并阐明其意涵与价值,另一方面更公开承认治国平天下是儒家的责任,而佛教的社会存在也必须依靠儒家在治平事业上的成就。这可以说是北宋佛教的儒学化,与僧徒的士大夫化互为表里。长期以来,我们往往根据道学家"辟佛"言论的表层含义,断定道学(或理学)驳倒了佛教,中国思想的方向从此由出世转变为入世。这个看法似是而非,与历史事实不合。深一层观察,我们便不难发现,北宋不少佛教大师不但是重建人间秩序的有力推动者,而且也是儒学复兴的功臣。理学家辟佛常常诉诸一种策略,即援引原始教义,一口咬定佛教的最终目的是舍"此岸"而登"彼岸",因此对"此岸"不可能有任何真正的肯定。作为信仰斗争的手段而言,这在当时是可理解的。但是今天我们研究宋代儒、佛关系,却无法把这一类的论辩看得太认真。稍解"宗教俗世史"("the secular history of reli-

gion”)的人都知道，原始教义往往随着历史发展而不断得到新的诠释。佛教度人至“彼岸”，也和基督教的“最后审判”一样，是可以无限延期的。在这一天到来之前，佛教对“此岸”的肯定与儒家并无原则上的不同。这种肯定自南北朝已见端倪，至北宋而更为显著。概说止于此，下面转入实例的印证。

前引二程语录“昨天之会，大率谈禅”条末说：

> 谈禅者虽说得，盖未之有得。其徒亦有肯道：佛卒不可以治天下国家者，然又须道：得本则可以周遍。（《程氏遗书》卷二上）

此所谓“其徒”不是士大夫，而指释氏之徒。这句话透露出一个重要的事实：二程深知当时佛教思想的新趋向，即佛教徒已将“治天下国家”的事归之儒家，但仍然坚持他们的“道”（即“本”）更完备，更有助于“治天下”。由此可知，北宋儒、佛之争的真关键不在于“出世”、“入世”这些表面说词，而在于谁的“道”应该成为重建秩序的最后依据。那么所说的“其徒”究竟是指谁而言呢？晁说之《惧说赠然公》云：

> 往年孤山智圆，凛然有声当世，自成一家之学，而读书甚博，性晓文章经纬，师法韩文公。常责其学者不能如韩有功于孔氏。近则（契）嵩力辨欧阳（修）之谤，有古义士之风。（《景迂生集》卷一四）

智圆（976～1022）与契嵩（1007～1072）正是北宋初至中期提倡儒学最力的两位大师；前者属天台山外派，后者是禅宗云门四世孙，又恰好分别代表了北宋最有势力的两个佛教宗派。稍一考察他们的言论，我们不能不猜想二程语录中所说的“其徒”也许包括了此二人在内。关于智圆，先师钱穆先生《读智圆闲居编》（《中国学术思想史论丛（五）》，103～111 页）一文已得其纲宗，兹据之印证二程之说。《闲居编》卷一九《中庸子传》说：

> 儒、释者，言异而理贯，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎？世有限

> 于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。释氏之道何由而行哉！（参看 Koichi Shinohara, *Zhi Yuan's Autobiographical Essay*："*The Master of the Mean*", in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds. *Other Selves: Autobiography and Biography in Cross-Cultural Perspective*, Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1994, pp. 35～72。）

这便是"佛卒不可以治天下国家者"一语之所指。智圆在《疏四十二章经》又说：

> 儒教东传，与仲尼、伯阳之说为三。然孔、老之训词，谈性命未极于唯心，言报应未臻于三世。至于治天下，安国家，不可一日无也。……至于济神明，研至理……大畅其妙者，则存乎释氏之训欤？

这又显然合于"得本则可以周遍"之说了。

契嵩与张载、二程时代相接，他的言论自然是道学家所耳熟能详。他可说是宗门中士大夫化的一个典型人物。文莹《湘山野录》卷下云：

> 吾友契嵩师，熙宁四年（按：当作五年）没于余杭灵隐山翠微堂。入葬讫，不坏者五物：睛、舌、鼻及耳毫、数珠。时恐厚诬，以烈火重锻，锻之愈坚。嵩之文仅参韩、柳间，治平（1064～1067）中，以所著书曰《辅教编》，携诣阙下，大学者若今首揆王相、欧阳诸巨公，皆低簪以礼焉。

文莹的生平无传记可考。他自称"余杭沙门"（见《玉壶清话·序》），与郑獬（1022～1072）所言"莹字道温，钱塘人，尝居西湖之菩提寺"（《郧溪集》卷一四《文莹师诗集序》）相合。熙宁六年（癸丑，1073）刘挚（1030～1097）撰《文莹师集序》（《忠肃集》卷一〇）说二十年间两次见于荆州，一次"访予于衡阳"，又有"莹老矣"之叹，可推知他与契嵩约略同时。他也是一个活跃在士大夫之间的沙门，故姓字偶留于郑、刘集中。他和契嵩相知，也完全可信。

《镡津集》卷二二有《又序》一篇，未署名，编集者疑是"莹道温"所作，即其确证。上引他记契嵩事，"今首揆王相"即王安石，"欧阳"自是欧阳修，《镡津集》卷一〇收有《上欧阳侍郎书》。同卷尚有上韩琦、富弼及其他名士大夫书，卷九复有《万言书上仁宗皇帝》，他在政治世界的活动状况，可见一斑。然而他并不是一个攀援权贵的俗僧，而是热心入世，欲有所为。苏轼《东坡志林》卷三云：

> 契嵩禅师常嗔，人未见其笑；海月慧辩常笑，人未见其怒。予在钱塘，亲见二人，皆趺坐而化。嵩既茶毗，火不能坏者五；海月比葬，面目如生，且微笑，乃知二人以嗔喜作佛事。

则其人之严肃可知，且适可与文莹所记互证。熙宁八年陈舜俞撰《镡津明教大师行业记》(《镡津集》卷首；又见《都官集》卷八)，其中有一段话非常重要，其言曰：

> 当是时，天下之士学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子。东南有章表民(按：名"望之")、黄聱隅(按：名"晞")、李泰伯(按：名"觏")尤为雄杰，学者宗之。仲灵(按：即契嵩字)独居作《原教》、《孝论》十余，明儒、释之道一贯，以抗其说。诸君读之，既爱其文，又畏其理之胜，而莫之能夺也，因与之游。遇士大夫之恶佛者，仲灵无不恳恳为言之。由是排佛者浸止，而后有好之甚者，仲灵唱之也。

据此可知契嵩之所以学韩文而得其神似，正是为了与当时古文运动排佛相对抗。他著《非韩》三十篇(《镡津集》卷一七～一九)，是两百年来佛教徒对韩愈第一次最大规模的反攻。他的成功主要得力于文字。《镡津明教大师行业记》没有把他反攻的时间讲清楚，幸好有两个文件可以帮助我们解决这个问题。绍兴四年(1134)沙门怀悟在《序》中说：

> 师……于庆历间(1041～1048)，始以文鸣道于天下。(同上卷二二)

灵源《题明教禅师手帖后》第一首也说：

> 明教大师嵩和尚……妙达玄宗，博极世解，出皇祐(1049～1053)、至和(1054～1055)间，见外党有致吾法之疮疣者，则曰："予窃菩萨权，为如来使，辨而明之，以度彼惑，俾归正趣。"(同上)

合起来看可知他出面应战恰在石介(1005～1045)攻佛教最烈的时期。灵源生平不详，但第二跋尾称"叟"，则与契嵩为同时人。何以知之？上面提到的《镡津集·又叙》中已有"灵源惟清禅师之跋二手帖"一语，而此序纵非文莹所撰，也必在契嵩死后数年之内。以此推断，灵源少于契嵩最多不过十岁左右。这位灵源惟清和程颐之间有一著名公案，所以我特别注意他的年代，详见下文。上引《镡津明教大师行业记》最后一句话最为重要，它透露了北宋儒、释关系史上一个具有划时代的事实：契嵩不但阻遏了古文运动的排佛攻势，而且开创了士大夫"谈禅"的风气。陈舜俞是一位很有风骨的士大夫，观其《奉行青苗新法自劾奏状》(《都官集》卷五)即可知。因此他的《镡津明教大师行业记》未可视为寻常谀墓之文，"仲灵唱之"一语与灵源"辨而明之，以度彼惑，俾归正趣"云云适相呼应，必有相当的真实性。假定二程"昨日之会，大率谈禅"发生在元丰三年(1080)，而同条又说"持国之为此学者三十年矣"，由此上推三十年即皇祐二年(1050)，那正是契嵩传布禅学最活跃的年代。我们虽没有证据断定韩维受了他的影响，但持此以旁证契嵩是开风气之一人，大概虽不中亦不甚远。(关于契嵩的生平与思想，黄启江先生的博士论文有详细研究：Chi-chiang Huang, *Experiment in Syncretism: Ch'i-sung and Eleventh-Century Chinese Buddhism*, Ph. D. dissertation, University of Arizona, 1986。)

但契嵩之所以能用禅家"性命之说"(这是他最常用的名词)接引士大夫，首先还是因为他在入世方面已完全肯定了儒家的基本价值。他在《原教》中说：

> 佛之道岂一人之私为乎？抑亦有意于天下国家矣！何尝不存其君



> 臣父子邪？岂妨人所生养之道邪？但其所出不自吏而张之，亦其化之理隐而难见，故世不得而尽信。（《镡津集》卷一《辅教编上》）

这里不能泛论他的思想，只能扣紧二程所指出的佛教新趋向作一扼要的说明。当时禅家以"治天下国家"（"外王"或"迹"）归之儒家，而仍然将"本"（"内圣"或"心"）保留给自己，这在契嵩议论中有很具体的表现，他特别在儒家经典中挑出两个文件——《洪范》与《中庸》——来发挥这一观点。他在《皇极论》（卷四）中说：

> 天下同之，之谓大公；天下中正，之谓皇极。中正所以同万物之心也；非中正所以离万物之心也。离之则天下乱也；同之则天下治也。善为天下者必先持皇极，而致大公也；不善为天下者必先放皇极，而废大公也。是故古之圣人推皇极于人君者，非他也，欲其治天下也；教皇极于人民者，非他也，欲其天下治也。

这段话不仅证实了他对于重建秩序的关系与一般儒者完全一致，而且也显示出他对于古文运动的政治思潮正在进行回应。孙复、石介等人都异口同声宣扬"大中之道"，石介最敬佩的友人士建中（生于998年）的名字便取自《洪范》的"建中立极"。但他将"中正"和"万物之心"直接联系起来则表明了禅宗的立场。《中庸》便恰好为沟通儒、释提供了一道方便的桥梁。《中庸解第三》说：

> 或问《洪范》曰：皇建其有极说者，云大立其有中者也。斯则与子所谓中庸之道，异乎？同邪？曰：与夫皇极大同而小异也。同者以其同趋乎治体也；异者以其异乎教、道也。皇极，教也；中庸，道也。道也者出万物也，入万物也。故以道为中也。（卷四）

他有取于"中庸"当然是因为它可以直接通向佛教的"中道"。智圆早已说过：

> 儒家之"中庸"，龙树所谓"中道"义也。诸法云云，一心所变。心无状也，法岂有哉！亡之弥存，性本具也；存之弥亡，体非有也。非亡非存，中义著也。(《闲居编》卷一九《中庸子传》)

契嵩有闻于智圆之风而起，则是无可置疑的。在《皇问》一文中，契嵩提出了"皇"与"帝"的区别，大致以"皇"指"体"、指"道"，以"帝"指"用"、指"教"，相当于儒家"内圣"与"外王"之分。他的结论说：

> 彼孔氏者，以迹其教化而目之也。吾本其道真而言之也。教化，迹也；道，本体也。窥迹，则宜其有大有常；极本，则"皇"与"帝"者宜一。孔氏可谓见其徼者也，乌足以知道渊耶！(卷五)

"极本"之"本"正是二程所谓"得本则可以周遍"之"本"，二程的批评是有的放矢，在此得到了十足的证实。但是换一个角度看，王安石与道学家所向往的"内圣外王合一"的理想，也未尝不是从禅宗这一类的新论辩中得到启发的，虽然不必直接来自契嵩。(契嵩调和儒、释的议论，更详见于他的《夹注辅教编要义》。可看黄启江《论北宋明教契嵩的〈夹注辅教编要义〉》，收在他的《北宋佛教史论稿》，153～200页，台北，商务，1997。)

上面我以智圆和契嵩的思想代表北宋佛教中的一个新动向。这个动向，最简单地说，便是转而重视世间法、关怀人间秩序的重建。在这一大趋势下，高僧大德往往精研外典，为儒学复兴推波助澜，圆、嵩两人便是其中最有代表性的人物。但是"动向"或"趋势"必须有很多人参与才能形成，那么圆、嵩之外，我们还能找得到其他例证吗？这个问题只有做过通盘研究之后才能解答，远远超出了本节的范围之外。为了解除读者之疑，让我仅在《闲居编》与《镡津集》两书之内各举一证。《闲居编》卷二八《师韩议》云：

> 吾门中有为文者，反斥本教以尊儒术，乃曰：师韩愈之为人也，师韩愈之为文也，则于佛不得不斥，于儒不得不尊，理固然也。

这几句话清楚显示出，由于韩愈的挑战，宋初释门之内儒风已动，智圆的出



现已是对于既成动向的反响，而不是"孤明先发"。庆历壬午（二年，1042）契嵩撰《武陵集叙》云：

> 慧远和尚以有道称于四方，在天禧、乾兴间（1017～1021），其名甚振。学者无远近，归之如水，沛然就下。予少闻之，恨不识其人。晚游吴，得其语于懃、暹二师。观其发演详悉，应对次序，语言必文，不以凡近杂出。虽出入大经大论，傍及治世文书，老子、庄周之说，而不疑。（《镡津集》卷一二）

《叙》末称慧远"出于云门大师三世"，则与契嵩同门而高出一辈。他的年代略与智圆相当，而旁涉外典则与之全同。智圆《湖居感伤》诗曰：

> 礼乐师周、孔，虚无学老、庄。（《闲居编》卷四九）

是其明证。《武陵集叙》所云"治世文书"自非儒家莫属。有了这两个具体事例的支持，我们便更有理由相信佛教在宋初具有入世归儒的特殊倾向，而前引二程的观察也获得了进一步的印证。

如果从智圆到契嵩可以代表佛教的一种动向，我们不妨说北宋佛教内部也有一个相当于古文运动的发展，和儒家的动向是平行而又互动的。智圆接受了韩愈的儒家道统论，他在孟子以下则续之以荀卿、扬雄、王通、韩愈和柳宗元。（《闲居编》卷二六《对友人问》及卷二七《叙传神》）这个名单与柳开（947～1000）所开的完全一致，除了柳宗元之外。但柳开又自号绍先，仍然把他的先祖包括在内。（见《河东先生集》卷二《东郊野夫传》、《补亡先生传》及卷五《答梁拾遗改名书》）后来孙复与石介也都以荀、扬、王、韩上接孟子。智圆是钱塘人，虽比柳开小三十一岁，但南北悬隔，是否曾直接受到柳开的影响，今不可知。他之所以推尊王通，则因读孙何（字汉公，961～1004）《辨文中子》获得启发。（《闲居编》卷二六《读中说篇》）孙何在真宗咸平（998～1003）期间曾任两浙转运使（《宋史》卷三〇六本传），这是智圆得读其文的关键所在。无论是不谋而合，还是由于儒学新说的激动，总之他以佛教徒的身份竟对儒家传道谱系表现出如此严肃的态度，实不容等闲视之。这是和

他对秩序重建的深切关怀分不开的。朱熹说太宗朝(976～997)人多尚文中子是由于关心"治道"(《语类》卷一二九《本朝三》),智圆恰是一个典型例证。在这一点上,他和柳开可以相比,即分别处于佛教和儒学新动向的最初阶段。契嵩则已进入了佛教古文运动的成熟期。他和欧阳修(1007～1072)完全同年代,各自达到了方内和方外古文创作的最高峰。他们也同样企图通过古文来推动"外王"的理想,但是却不免同床异梦:欧阳修著《本论》,认定"礼义"秩序的重建是"胜佛之本";契嵩也向往"皇极",倡导"礼乐",但深信儒教所提供的世间秩序反而是佛教存在的唯一保证。用他自己的话说,"夫迹者属教,而体者属道;非道则其教无本,非教则其道不显"(《镡津集》卷九《万言书上仁宗皇帝》)。前面已看到,智圆早已提出了"非仲尼之教,则国无以治……释氏之道何由而行"的明确命题。现在契嵩则通过《辅教编》等一系列的论述,把这一命题充分展开了。但智圆与契嵩对于秩序重建的关怀都是从佛教的立场出发的,他们也必然强调"内圣"先于"外王"。就这一点说,契嵩显然与欧阳修有严重的分歧,反而与王安石、二程的观点有异曲同工之契。他的种种说法,如"非道则其教无本"、"心也者,圣人道义之本"(卷一《劝书第一》)、"心与道岂异"之类,若置思想的实质于不论,竟与后来理学家的议论处于同一"谈辩境域"之内。如果认真探讨道学起源与形成的问题,这也是不容轻忽的一个环节。(参看钱穆:《读契嵩〈镡津集〉》,收在《中国学术思想史论丛(三)》,113～136页。)

智圆与契嵩不但同精于韩文,而且同提倡《中庸》,这是北宋佛教内部的学风,毫无可疑。韩文在北宋的流行始于柳开,比智圆要早三十年左右,很可能是由儒入释的。但北宋首树《中庸》之帜者必数智圆,这早已是人所共知的事实。陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》云:

> 凡新儒家之学说,几无不有道教,或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗者,佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之(肃,753～793)与李习之(翱)之关系,实启新儒家开创之动机。北宋智圆提倡《中庸》,甚至以僧徒而号中庸子,并自为传以述其义。其年代犹在司马君实(光)作《中庸广义》之前,似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间,其关系如何,且不详论。然举此一例,已足见新儒家产生之问题,犹有

未发之覆在也。(《金明馆丛稿二编》,284 页)

陈先生所提出的是一严格的历史问题,研究哲学的人向不重视,所以这一"未发之覆"七十年来依然原封未动。我最近偶然发现了几条新史料,虽不能尽发其覆,但至少缩短了智圆与道学起源之间的一点距离。兹略述于下,以供参考。首先我要提出一假设之说,即《中庸》的发现与流传似与南北朝以来的道家或佛教徒的关系最为密切。与道家、佛教都有交涉的戴颙(378~441)曾注《礼记中庸篇》(《宋书》卷九三《隐逸》本传),佛教徒梁武帝(464~549)则有《中庸讲疏》(《梁书》卷三《武帝纪下》之末)。此外《隋书》卷三二《经籍志一》列《私记制旨中庸义》五卷,可能是臣下记梁武帝关于《中庸》的另一著作。(参看周一良:《论梁武帝及其时代》,收在《魏晋南北朝史论集续编》,46~47 页,北京大学出版社,1991。)这种情况似乎表示《中庸》最早受到重视是出于佛教徒"格义"或新道家"清谈"的需要。李翱所读的《中庸》大概也来自佛教徒所传的系统。这一假说可以解释为什么智圆"以僧徒而号中庸子"这个事实。《宋史·艺文志一》(卷二〇二)所载宋代儒家专讲《中庸》之作,以《胡先生中庸义》为最先,但胡瑗(993~1059)已远在智圆之后。因此我假定《中庸》在北宋是从释家回流而重入儒门的。下面我要讲的便是这一回流的过程。

《宋史》卷三一〇《张知白传》云:

> 仁宗即位……以工部尚书同中书门下平章事……时进士唱第,赐《中庸篇》,中书上其本,乃命知白进读,至修身齐家之道,必反复陈之。

仁宗即位在乾兴元年(1022),张知白除相则在天圣三年(1025)。进士唱第赐《中庸篇》,复由宰相当众宣读,这必是当时一大事,因此才记在知白传中。考之《宋史》卷四三九《文苑·和嵘传》:

> 是岁(按:淳化三年,992),太宗亲试贡士,嵘预考校……时摹印《儒行篇》,以赐新及第人及三馆、台省官,皆上表称谢。

《儒行篇》也出于《礼记》。但何以三十年后赐进士及第必须改用《中庸篇》，其中涉及思想上的变化，盖可断言。再考之《宋会要辑考·选举二》之二淳化三年条：

> 诏赐新及第进士及诸科贡举人《儒行篇》各一轴，令至所（按：疑当作"所至"）著于壁，以代座右之诫。

这件原始文书不但证实了《宋史》的记载，而且还说明了这件事是太宗的创举，因此郑重其事，要受赐人将《儒行篇》挂在墙上，代替座右铭。这样看来，仁宗初即位便改变两朝定制，更显得不寻常了。《张知白传》的记载也见于《宋会要》，原文云：

> （天圣）五年（1027）四月二十一日赐新及第《中庸》一篇。（《选举二》之七）

张知白天圣六年二月壬子死在同中书门下平章事的任上（《宋史》卷二一〇《宰辅表一》），所以五年四月他宣读《中庸篇》与实情完全相合。赐《中庸篇》时皇帝命宰相高声宣读，这又是一件隆重的创举。不但宣读，而且"至修身齐家之道，必反复陈之"，这是一面宣读一面讲解了。所谓"修身齐家"，必指朱熹所订的《中庸》第二十章，特别是"凡为天下国家有九经"一段，这是确定无疑的。但是《中庸》与科举发生直接关系，并不是始于天圣五年。范仲淹（989～1052）文集中有一篇《省试"自诚而明谓之性"赋》（《范文正公集》卷二〇）。所谓"省试"，指进士的礼部考试，因放榜于尚书省而得名。查《范文正公年谱》（附文集末）大中祥符八年（1015）条云：

> 中第九十七名。试"置天下如置器赋"。

所引赋名不同，当是殿试的题目，故不必质疑。可知省试用《中庸》出题，至少早于赐《中庸篇》十二年。以此推之，真、仁两朝之际，知贡举的士大夫中早已有人在提倡《中庸》了。范仲淹又写了一篇《南京府学生朱从道名

述》(《范文正公集》卷六)在“从道”两字上大做文章，略曰：

> 然则道者何？率性之谓也；从者何？由道之谓也。臣则由乎子，忠则由乎孝，行己由乎礼，制事由乎义，保民由乎信，待物由乎仁。此道之端也。子将从之乎，然后可以言国，可以言家，可以言民，可以言物，岂不大哉！若乃诚而明之，中而和之，揖让乎圣贤，蟠极乎天地，此道之致也。必大成于心，而后可言焉。

此文全就《中庸》发挥，充分表达了由修身、齐家而建立理想秩序的意识，而且也含有“内圣”与“外王”相贯通的观念。据《范文正公年谱》，此文作于天圣六年，适在赐《中庸篇》的第二年，则此事在他的心理上所发生震动之大，可以想见。只有在掌握这一背景之后，我们才能懂得下面这个理学史上最著名的故事。吕大临《横渠先生行状》曰：

> 当康定(仅一年，1040)用兵时，年十八(按：误。当从《宋史》本传作“二十一”)。……
>
> 上书谒范文正公。公……因劝读《中庸》。(《张载集》附录，中华书局点校本，1978)

范仲淹为什么单单劝张载读《中庸》？这个问题似乎从来少有人注意。现在背景既明，则科举制度的发展也直接有助于道学的兴起，便成为无可否认的事实了。这不能说是一件无关宏旨的小事。

接着让我对《中庸》在真宗、仁宗之际由释归儒的过程试作一推测。范仲淹在大中祥符八年(1015)的省试中既已赋“自诚而明谓之性”，可知试官中必有熟读《中庸》的人。从这一点出发，我仔细考察了四次进士试的主考名单，始于真宗祥符八年，即范仲淹应试的一次，终于仁宗天圣五年(1027)，即赐《中庸篇》的一次。我的目的是想找出其中有多少位是和佛教有关系的。这虽不能完全证实我的假设，但毕竟比茫无所据地猜想要踏实得多。当时进士科考试照例有一位“知贡举”，三位“同知”，幸而他们的名字都保留在《宋会要》中(《选举一》之八至九)，兹分年列举于下，排第一人的是“知贡

举”：

大中祥符八年(1015)　赵安仁、李维、盛度、刘筠
天禧三年(1019)　钱惟演、王晓、杨亿、李谘
天圣二年(1024)　刘筠、陈尧佐、刘烨、宋绶
天圣五年(1027)　刘筠、冯元、韩亿、石中立

重复者不计，共得十四人。除王晓外其余都有传在《宋史》。初步检查史料，至少其中七人与佛教有密切关系。兹依出场顺序，举证于下：

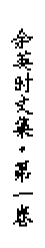
一、赵安仁(958～1018)。志磐《佛祖统纪》卷四四大中祥符六年(1013)八月：“兵部侍郎译经润文官赵安仁奉诏编修大藏经录成，凡二十一卷，赐名大中祥符法宝录。”

二、李维。他是李沆(947～1004)之弟，两人都深于内典，见《宋史》卷二八二沆传。

大中祥符三年(1010)维奉诏“出经论题目考试沙门，以为迁补左右街之序”。(《佛祖统纪》卷四四)天禧五年(1021)他出任译经润文官。(同上)他的佛学造诣可知。他又与杨亿同奉旨裁定《景德传灯录》，见后文。

三、刘筠。他是杨亿所识拔的人，后与之齐名，时号“杨刘”。(见《宋史》卷三〇五本传)所谓“西崑体”即以他们两人为最高代表。刘攽《贡父诗话》记：“刘子仪(筠)送人诗曰：‘惠和官尚小，师达禄须干。’谓柳下惠、子张也。或除去官字示人曰：‘此必蕃僧名达禄须干。’闻者大笑。”(引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六“杨亿、刘筠”条)除掉“官”字，原诗便成了“惠和尚小师达禄须干”，确像是胡僧的名字，所以可笑。这当然是因为他平时好谈论佛的缘故。

四、杨亿(974～1020)。在11世纪中叶古文运动大盛之前，杨亿不但独步文坛，士大夫相率入禅的风气也是他掀起来的。他在思想界的影响力决不在文学之下。石介在景祐二年(1035)说：“今天下有杨亿之道四十年矣。”(《怪说中》，《徂徕集》卷五)这句话应该包括西崑文体和禅风两方面而言。《景德传灯录》便是他和李维、王曙共同裁定的，《录》前有他的《序》，卷三十末附有《寄李维书》(见1916年刘氏覆刻元延祐本。参看陈垣《中国佛教史籍



概论》，86～90页，北京·科学出版社，1957。）这一《序》、一《书》不见于《武夷新集》（四库本），可知他的文字已多散失。《宋史》本传（卷三〇五）只轻描淡写地说他"留心释典禅观之学"，事实他是临济宗的正式信徒。（李遵勖《天圣广灯录》卷一八）《佛祖统纪》卷四四有关他的记载多不胜举，可证他是儒、释沟通的一个关键人物。

五、陈尧佐。他的生卒年不详。我们只知道他在景祐四年（1037）除相，次年去位。他自志其墓有"寿八十二不为夭"之语（《宋史》卷二八四本传），可知其人实享高寿，但卒年已无从断定了。本传记他"见动物必戒左右勿杀"，则守佛戒甚严。《青箱杂记》曰："陈文惠公（他的谥号）亦悟性理，尝至一古寺，作偈曰：'殿古寒旷空，流尘暗金碧。独坐偈无人，又得真消息。'"（卷一〇）他大概是一个虔诚的佛教徒。他不但在天圣二年同知贡举，上一届（天禧三年）杨亿参加的那一次，他也在幕后。原来他是那一年"定考试条制"之一人，因为出了弊端，受到"降黜"的处分，才留下了档案记录。（《宋会要辑稿·职官》六四之二四）

六、宋绶。景祐三年（1036）他以参知政事兼续修《法宝录》的润文官。（《佛祖统纪》卷四五）他又曾与夏竦同试童行诵《法华经》（欧阳修《归田录》卷一），尤非于佛学具有基本知识不可。

七、韩亿（972～1044）。他是韩维（持国）的父亲，也是韩氏兄弟好禅的源头，无须更有所论证。（生卒年见苏舜卿《韩公行状》，《苏舜卿集》，卷一六，243页，中华书局标点本，1961。）

以上所论七人，占四次贡举的主试官之半。但其中刘筠出场三次，故以人次计，超过半数。另外七人之中，钱惟演是吴越王俶之子。钱俶"崇信释氏，前后造寺数百，归朝又以爱子为僧"（《宋史》卷四八〇《世家三·吴越钱氏》）。石中立（972～1049）则与杨亿、刘筠"相厚善"，景祐、宝元之际（1037～1038），他和王随、陈尧佐、韩亿四人同时执政，又同时罢免（《宋史》卷二六三《石熙载传附》）。"不知其人，视其友"，他的思想倾向，略可推知。所以钱、石两人同有崇信佛教的嫌疑，但因尚未发现其他材料，姑不计入。通观以上四届贡举，杨亿、刘筠实为中心人物。杨亿若非先卒（天禧四年，1020），后两届的主考官也许还轮不到刘筠。尤其是范仲淹省试赋"自诚而明谓之性"的那一届（大中祥符八年），四考官之中三位都有明显的佛教背景。这决不能

视为偶然。《中庸》通过好禅的试官而进入贡举制度毋宁是很自然的。关于这一点,后面还有其他证据支持这一推断。天圣八年(1030)的进士试又发生了一项重大的变化。《宋会要辑稿》本年四月四日条载:

> 赐新及第进士《大学》一篇。自后与《中庸》间赐。著为例。(《选举二》之七)

这是对上一届赐《中庸》的更改,从此《大学》与《中庸》轮流"间赐",成为定制。据《会要》(《选举一》之八),这一届知贡举的是晏殊(991~1055)。第二年便奉敕撰《六祖衣钵记》(《佛祖统纪》卷四五天圣九年条)。同知三人中有王随,更是与杨亿齐名的佛教信徒。景祐元年(1034)他删节《景德传灯录》为十五卷(《佛祖统纪》卷四五),即佛教史籍中著名的《传灯玉英节录》。(见胡寅的《序》,收在《斐然集》卷一九)他临死之夕,作偈而逝。(《青箱杂记》卷一〇)当时何以有此变更?是否涉及某种争论?史料不足,今已不能解答。但是就道学的起源而言,这是一个划时代的事件。理学家后来奉为《四书》的两大圣典都通过科举而从此遍传天下了。程颐曾毫不客气地指出:

> 《儒行》之篇,此书全无义理,如后世游说之士所为夸大之说。观孔子平日言语,有如是者否?(《遗书》卷一七)

同样的话他在另一场合又重复了一次。(卷一九)过去我们不理解他为什么单单挑出《儒行篇》来予以痛斥,现在我们完全明白了,这是针对太宗淳化三年赐进士《儒行篇》而发。他既然对《儒行篇》如此注意,则仁宗初年赐《中庸》和《大学》之事必然在他心中留下了更深刻的印象。我们可以肯定地说:道学家的兴起并不是遍读《六经》,经过仔细权衡,最后才决定将《大学》、《中庸》两篇选出来作为儒家的基本文献。他们也不可能是直接从韩愈、李翱的文字中得到了启发。为什么呢?因为这一类的说法都不免舍近求远,不着边际,与思想史的一般进程太格格不入了。我们必须破除"返之六经而后得之"或"读孟子而自得之"这些神话,才能真正开始研究道学起源与形成的问题。

上面我试图从佛教的儒学化和沙门的士大夫化说明北宋初期至中期儒、释之间的互动；而互动的关键则在于佛教徒和士大夫一样，也要求一个合理秩序的建立。在儒学化与士大夫化的过程中，高僧大德往往从自己的观点出发，选择适合需要的儒典，进行深入的了解并提出某些看法。这些看法则在他们与士大夫的交往中辗转传进儒学的世界。他们的看法不必为儒者所接受，甚至遭到拒斥，但仅就将儒者的注意力引导至某些特定经典这一事实来说，他们的作用已经很大了。《中庸》在宋初的流传状况便是一个最明显的例证。从智圆到契嵩，《中庸》的解释权显然掌握在佛教徒的手中。对照之下，北宋儒家最早有专书研究《中庸》而又发生过影响的则只能追溯到胡瑗。《宋史》卷四三一《儒林·邢昺传》记昺（933～1010）景德四年（1007）辞朝回曹州曰：

> 入辞日……特开龙图阁，召近臣宴崇和殿……昺视壁间《尚书·礼记》图，指《中庸篇》曰：凡为天下国家有九经，因陈其大义，上嘉纳之。

这个故事说明崇和殿的墙上绘有《礼记》图，《中庸篇》列在其中。邢昺曾教过真宗《礼记》（同上），自然熟悉《中庸篇》的内容。他特别指此篇为说，似乎显示《中庸》已可脱离《礼记》而具有独立的地位。此事发生在范仲淹"省试"前八年，则更值得注目。但是他专挑出"凡为天下国家有九经"一章来发挥"大义"，可见他仍视《中庸》为讲"外王"之作，并未重视其"内圣"的部分，与天圣三年（1025）张知白讲解的重点相去甚近。这和胡瑗以下将《中庸》的重点逐渐移向"内圣"，大有不同。然而范仲淹"省试"的题目——"自诚而明谓之性"（朱熹定本第二十一章）明明是"内圣"领域中的核心问题。当时只有佛教徒如智圆之流对此最擅胜场，儒学阵营内似少其人。所以我不得不假定，出题者是受佛教影响的士大夫，如编次《景德传灯录》的李维或与杨亿齐名的刘筠都是可能的人选。范仲淹应试时胡瑗只有二十五岁，大概还在泰山十年苦学的期间，自然绝无可能有任何影响。我断定胡瑗之前，儒家还没有人专从"内圣"的角度研究《中庸》并不是仅仅依靠前面所引《宋史·艺文志》的书目。我的主要根据是晁说之在政和五年（1115）所写的《中庸传》（《景迂生集》卷一二）。此文之末附列了一张古今解《中庸》的儒者名单，其

中可确定为宋代者是：胡先生（瑗）、温公（司马光）、刘侍读（敞）、二程先生、横渠先生（张载）六人。此外还有不指名的"近世"一人，这是他在该文中批评的对象，疑即王安石，因为他和程门的杨时一样，是司马光弟子中专门攻击"新学"的人。他对古今讲《中庸》的著作搜寻极力，连早已失传的古代《中庸说》二篇（《汉书》卷三〇《艺文志·礼家》）也注意到了。有了这张名单，我们便可完全心安理得地说，北宋儒家研究《中庸》的"内圣"含义者确自胡瑗始。尤其应该指出的是：晁说之"晚年颇信佛氏之说"，甚至自称"天台教僧"（《宋元学案》卷二二《景迂学案》）。从他对智圆、契嵩特致推重的情形来判断（见前引《惧说赠然公》），圆、嵩两人关于《中庸》的论说至少对他撰《中庸传》发生过媒触作用。又其师司马光元丰八年（1085）与韩维辩论"中"字之义，也指出韩氏采"佛老之说"，解"中"为"虚无"，以致认"虚无为众本之所自出"（《传家集》卷六三《答韩秉国书》）。可见即使在张载、二程的时代，儒家士大夫对于《中庸》的理解也未能完全摆脱佛教的纠缠。即在南宋，朱熹解"中也者，天下之大本"曰："大本者……天下之理皆由此出，道之体也"，虽与韩维有"虚"、"实"之别，但"理皆由此出"与"众本之所自出"之间毕竟在思想上留下了移形换位的痕迹。前面已讨论过，契嵩一方面追随智圆，将《中庸》的"中"理解为释氏之"道"（《中庸解第三》），而另一方面他又断言："道，本体也。"（《皇问》）试看这和朱熹所谓"大本者……道之体也"在语言结构上多么相似！我当然不是说朱熹曾受到韩维或契嵩的任何影响，我甚至相信他完全没有接触过上引的文字。我企图说明的只是一个简单的事实，北宋释氏之徒最先解说《中庸》的"内圣"含义，因而开创了一个特殊的"谈辩境域"。通过沙门士大夫化，这一"谈辩境域"最后辗转为儒家接收了下来。诚然，道学家进占《中庸》的营垒之后，顿改旧观，好像李光弼取代了郭子仪的朔方军一样。但是无可否认，他们与士大夫化的沙门（如智圆、契嵩）或禅化的士大夫（如韩维）仍然处在同一"谈辩境域"之内，正如李光弼发号施令的所在毕竟还是郭子仪的旧营垒。这也是理学兴起所经过的另一历史曲折。

以上所勾勒的是宋初以来儒、释互动过程的一个基本轮廓。在结束本节之前，我还要介绍下面这一条记载：

> 近世释子多务吟咏，唯国初赞宁独以著书立言、尊崇儒术为佛事，



> 故所著《驳董仲舒繁露》二篇、《难王充论衡》二篇、《证蔡邕独断》四篇、《斥颜师古正俗》七篇、《非史通》六篇、《答杂斥诸史》五篇、《折海潮论兼明录》二篇、《抑春秋无贤臣论》一篇，极为王禹偁所激赏。故王公《与赞宁书》曰："累日前蒙惠颁谀才，辱借通论，日殆三复，未详指归。徒观其涤《繁露》之瑕，劘《论衡》之玷，眼瞭《独断》之瞽，针砭《正俗》之疹，折子玄之邪说，泯米颖之巧言，逐光庭若摧枯、排孙郃似图蔓，使圣人之道无伤于明夷，儒家者流不至于迷复。然则师胡为而来哉？得非天祚素王，而假手于我师欤！"(《青箱杂记》卷六。按：禹偁此书不见于今本《小畜集》与《小畜外集》，《佛祖统纪》卷四四咸平四年(1001)条所引较详，可参看。)

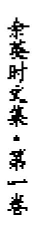
赞宁(919～1001)原为吴越钱氏僧统，入宋后奉敕在杭州撰《宋高僧传》三十卷。据王禹偁(954～1001)《通惠大师文集序》，赞宁于"清泰初(934)入天台山受具足戒"(《小畜集》卷二〇)，则当属天台宗。智圆和他同乡又同宗，而"平生宗释复宗儒"(《闲居编》卷三七《挽歌词》)复适与之契合，其间必有渊源。吴自牧《梦粱录》记杭州历代高僧，赞宁之后便有"孤山智圆法师自号中庸子"(卷一七历代方外僧条)，可资旁证。王禹偁说赞宁是为孔子而来，这句话便是佛教儒学化的最有力的见证。赞宁关于"外学"的著述也为儒、释互动提供了一个具体的实例。《宋史》(卷三〇六)本传特别记载孙何"著《驳史通》十余篇"，这必然是受了赞宁《非史通》六篇的直接影响。我为什么敢如此断定呢？因为孙何是王禹偁淳化三年(992)知贡举所取的进士。大概在至道元年(995)他《送孙何序》(《小畜集》卷一九)，称许孙氏"师戴六经，排斥百氏，落落然真韩、柳之徒"。但禹偁初识赞宁则在后者入京进呈《宋高僧传》的时候。《宋高僧传》成于端拱元年(989)十月(见《宋高僧传》前赞宁《表》)，入京必在次年。《青箱杂记》所引禹偁《与赞宁书》则明是初晤后所作。所以从写作时间和王禹偁与他们两人的关系推断，孙何必是从其座师处获知赞宁《非史通》，然后才继续加以发挥。刘知几《史通》在宋初并非流传甚广的书，是否已有印本，也大成问题。苏轼(1037～1101)听"老儒先生"说，他们"少时欲求《史记》、《汉书》而不可得"(《经进东坡文集事略》卷五三《李君山房记》)。以苏轼的年代推算，这些"老儒先生"可能比孙何、王禹偁

还要小十年以上，其时《史记》、《汉书》还很稀见，何况《史通》这样比较冷僻的书呢？所以这一实例非常可贵，使我们确知宋初儒、释之间是怎样互相交流、互相影响的。（关于赞宁与士大夫的交涉，可看 Albert Welter, *A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung*, in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. eds., *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 21～61。）前文推测真、仁之际《中庸》由释归儒的经过，我仅举出几位与佛教有密切关系的考官为可能的中介人物。这是法律上所谓间接性的旁证（circumstantial evidence），很难定案。现在《史通》一案则显示佛教徒（如赞宁）研究儒学著作，经过所交游的士大夫（如王禹偁）的介绍，竟可为排佛的儒者（如孙何）所继承。在这一具体例子的启示下，让我试看下面这条记载：

> 法照，不妄交游，与和靖先生（即林逋，967～1028）同时僧智圆为友，宰臣王钦若（962～1025）、王随、王化基（944～1010）深敬之。（《梦粱录》卷一七历代方外僧条）

法照本人的来历尚待考，但他却是一座桥，将智圆和朝中士大夫联结了起来。这三个人先都官至宰相（钦若、随）或参知政事（化基），所以《梦粱录》以"宰臣"称之。王钦若天禧元年（1017）以宰相而"兼译经润文使"，三年出镇钱塘，又率僚属诣天竺灵山请慈云法师讲《法华经》。（《佛祖统纪》卷四四）王随即天圣八年同知贡举者之一，事已见前。只有王化基与佛教的渊源尚待续考。通过法照，这三个人都可能直接或间接知道中庸子智圆及其著作，其中尤以王随的可能性为最大。这条记载虽仍不能提供《中庸》由释归儒的明确线索，但极度缩小了我们推测的范围。（参看 Chi-chiang Huang, *Elite and Clergy in Northern Sung Hang-chou: A Convergence of Interest*, in Gregory and Getz, eds., *Buddhism in the Sung*, pp. 295～339。）

我在本节开始时便已说过，道学家如张载、二程所辟之"佛"主要是以士大夫为对象；他们并没有直接继承韩愈，与佛教正面作战。通过以上"方内"、"方外"的多面论证与辨析，我希望大致澄清了这一论断。但这不是否认道学家曾与佛弟子有过直接交往的事实。《程氏遗书》卷三载：



先生少时，多与禅客语，欲观其所学深浅，后来更不问。

这是程颐早年的事，"禅客"指僧徒，非谈禅士大夫。"欲观其深浅"云云则是门人事后夸张之词。少年时代的程颐正在"求道"阶段，岂能与禅师接谈之下便立刻可以判断其"深浅"？程颢、张载也无不如此。他们早期与佛教接触是否在思想上留下了某些印迹？这也是有关道学起源的重要问题，不可完全置之不论。兹举一二例，稍发其覆。朱熹说：

> 近看《石林过庭录》，载上蔡（谢良佐，1050～1103）说伊川参某僧，后有得，遂反之，偷其说来做己使，是为洛学。某也尝疑如石林之说固不足信，却不知上蔡也恁地说，是怎生地？向见光老示及某僧《与伊川居士帖》，后见此帖乃载《山谷集》中，后又见有跋此帖者，乃僧与潘子真（原注：潘淳，乃兴嗣之子也。）帖，其差谬类如此。但当初佛学只是说，无存养底工夫，至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。（《语类》卷一二六《释氏》。按：此条是黄义刚记癸丑，1193，后所闻。）

又据下一条门人问语："灵源与潘子真书，今人皆将做与伊川书，谓伊川之学出于灵源也。"则知"某僧"即灵源，程颐早年曾向他参请过。上引语录中，石林当是叶梦得（1077～1148）；光老即道光，号佛照，孝宗与陆九渊兄弟都曾向他问禅。（见叶绍翁《四朝闻见录》乙集《光拙庵》条；陈淳《北溪大全集》卷二四《与赵司直季仁》二及卷三二《与郑行之》。）玩味朱熹的语气，他好像亲从光老处得见灵源此帖，则也与之有往来。最可注意的是朱熹在这里仅辨灵源帖为张冠李戴，却并无一语否认程颐参灵源有所得之事。不但不否认，而且点明了所得即在"存养工夫"方面。谢良佐是程门高弟，既坦承其事于其师生前，朱熹是程学的完成者，复重认于百年之后，则道学家的修养工夫颇有得于禅宗，其案已定。上引程颐"少时与禅客语"的记载更是此事的内证。关于灵源其人，这里不能深入考索，但就前引《镡津集》末附录灵源《题明教禅师手帖后》二首推断，他与契嵩同时而略晚，大概长于程颐二十岁左

右。这两首《题后》为我们提供了新证，可据以推知二事：其一，以灵源的年龄及其在佛教中的地位而言，程颐早年确曾向他请益，无可再疑；其二，灵源推重契嵩，首在其能破儒家士大夫对佛教的误解与攻击。程颐来求教时他曾以契嵩新说相告，几乎是不可避免的。此所以程颐洞然于佛教的新动向，而有"其徒亦有肯道：佛卒不可治天下国家者"一番话，已见前文。现在我们可以进一步断定，所谓"其徒"，必包括灵源与契嵩两人在内。

让我再举张载为例，说明佛教思想怎样直接进入道学之中。张载是否曾亲访禅师，如程颐之于灵源，今不可知。但他在读《中庸》之后，意犹未足转而沉浸于释、老之书累年，则见于吕大临所撰《行状》，自是事实。前面引二程《遗书》(卷二上)"昨日之会，大率谈禅"条中，有一句话应该重录于此，以便讨论：

> 今日之风，便先言性命道德，先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。

据此语，则当时禅学对于儒家士大夫吸引力最大的地方便在"性命道德"的"内圣"领域。恰好张载在这个问题上提出了一个明确的看法。他说：

> 道德性命是长在不死之物也，己身则死，此则常在。(见《经学理窟·义理》，收在《张载集》中，273页，北京，中华书局标点本，1978。)

我想任何人都不难一望而知，这是把佛教"身死性存"的观念原封不动地搬进儒学来了，连字面也没有改变。但这是他的中心思想，《正蒙·太和》以气之聚散说"死之不亡者，可与言性"(同上，7页)，也是此意。当然，如果细加分析，他和释氏之间确存在着一个重要区别，即他不承认个体的"性"死后常存，但却必须肯定集体的"道德性命"长在不死，因为这是人间秩序的终极保证。张载援释入儒早已为朱熹所揭出，他说：

> 横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处，其弊却是大轮回。盖释氏是个个各自轮回，横渠是一发和了，依旧一大轮回。(《语类》卷九九《张子之书二》)

这真可谓一语破的。正是为了补救这个“大轮回”说，程颐才不得不改从《易·系辞》中“日新”和“生生”的观点来说“气之终始”，其言曰：

> 凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽。况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。……此是气之终始。开阖便是易，“一阖一辟谓之变”。（《遗书》卷一五《伊川先生语一》）

这明明是驳正张载的“大轮回”的理论，不过没有指名而已。但张载所谓“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”，显然是为了与佛教争信徒而提出的，因为它毕竟为个人的死后存在保留了一点余地。程颐“物散气尽”之说虽然彻底与佛教划清了界限，却也因此失去了与佛教竞争的能力。即使在当时士阶层中，我们也不容低估关心死后世界的人数，何况北宋禅宗的“道德性命”之说，其含义远远超出了个人生死的关怀！王安石因为雪峰义存“为众生作什么”一句话而毅然出任宰相，正是这一“道德性命”的最高体现。（见上节）黄庭坚（1045～1105）《跋王荆公禅简》云：

> 荆公学佛，所谓“吾以为龙又无角，吾以为蛇又有足”者也。然余尝熟观其风度，真视富贵如浮云，不溺于财利酒色，一世之伟人也。（《豫章黄先生文集》卷三〇）

这是说他虽学佛，然而并不像一个出世的僧人，却念念不忘要成就“仁济万物”的盛德大业。（《大人论》）神宗挽留王安石说：“卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民。”（见上节）与黄庭坚“真视富贵如浮云”的证词如出一口。“出世”“入世”，相反相成，王安石有之。“仁济万物”、“道术泽民”当然都是儒家的故物，但背后的精神动力则已是儒、释汇流的混合体，其中释氏的“道德性命”显然占有更大的比重。这一点必须从北宋云门宗入世转向和儒学化的特殊背景中去寻求解答的线索。契嵩在康定元年（1040）曾力劝一位隐者“自然子”接受朝廷“求儒于草泽”的号召。他说：

自然子读书探尧、舜之道，岂宜自私！得志推诸天下，与人共之；不得已山林而已。……彼长沮、桀溺者，规规剪剪，独善自养，无有忧天下之心，未足与也。自然子固宜思之。与其道在于山林，曷若道在于天下？与其乐与猿猱麋鹿，曷若乐与君臣父子？（《镡津集》卷八《西山移文》）

这些话出于一位禅师之口，简直令人难以置信。这里所传达的岂不就是范仲淹"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的意识吗？另一位与二程同时的云门福昌知信（1030～1088）也说：

一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。（黄庭坚《福昌信禅师塔铭》，《豫章黄先生文集》卷二四）

这是未度己、先度人的真菩萨行，与同时儒家重建人间秩序的深心宏愿，恰好殊途同归。所以释氏"道德性命"当时征服了无数士大夫的心灵，决非偶然所致。元丰五年（1082）司马光《书心经后赠绍鉴》云：

佛书之要，尽于空之一字而已。或问扬子：人有齐生死、同贫富、等贵贱，何如？扬子曰：作此者其有惧乎！此经（按：心经）云：照见五蕴皆空，度一切苦厄，似与扬子同指。然则释、老之道皆宜为忧患之用乎？（《传家集》卷六七）

元丰七年他又作《老、释》一短文，曰：

或问老、释有取乎？迂叟曰：有。何取？曰：释取其空。……或曰：空则人不为善，……奈何？曰：非谓其然也。空取其无利欲之心，善则死而不朽，非空矣。（同上卷七四《迂书》）

司马光的儒家立场是无可怀疑的，他和张载、二程的关系更是十分密切，但

是却有取于释氏之“空”，以其“宜为忧患之用”，又能使人“无利欲之心”。在这一点上他和王安石之间是没有基本区别的。他们都可以说是以释氏的“出世”精神作儒家的“入世”事业。

道学家在士大夫群中“辟佛”，首先便要求重建儒家的“道德性命”以取代禅宗在“内圣”领域的独尊地位。但这一要求，似乎也是王安石最先明白提出的，他在《礼乐论》中说：

> 呜呼！礼乐之意不传久矣，天下之言养生修性者，归于浮屠、老子而已。浮屠、老子之说行，而天下为礼乐者，独以顺流俗而已。夫使天下之人驱礼乐之文以顺流俗为事，欲成治其国家，此梁、晋之君所以取败之祸也。然而世非知之也者，何耶？特礼乐之意大而难知，老子之言近而易轻。圣人之道得诸己，从容人事之间而不离其类焉。浮屠直空虚穷苦，绝山林之间，然后足以善其身而已。由是观之，圣人之与释、老，其远近难易可知也。（《临川先生文集》卷六六）

二程在韩维宴后的感慨，正与此相同。安石此《论》以“中”、“和”两字阐明礼、乐之义，并以生为主线，将性、命、心、气等观念组织起来，其建立儒家“道德性命”的意图是十分露骨的。不过他的宗派意识不强，虽以儒学为主轴，却不排除释、老于“道”之外，这当然不是道学家所肯接受的。所以严格地说，儒家“道德性命”的系统建构是道学的特有贡献，在北宋儒学史上具有划时代的意义。

从整体动向观察，道学的兴起毫无疑问代表了北宋儒学发展的最后阶段。上一节已指出，从宋初开始到仁宗朝大盛的古文运动是第一阶段，首先以“三代”为号召，提出全面重建秩序的要求。第二阶段以政治改革的姿态出现，发轫于庆历(1041～1048)而归宿于熙宁变法，王安石的新学则代表了这一阶段的儒学主流。这两个阶段一环套一环，在时间上是互相重叠的。所以初期道学家如张载、二程一方面上接古文运动的余音，另一方面也一度投身于熙宁变法。本节则进一步揭示，宋代佛教内部也发生了一种新的动向，同样强调人间秩序的首要性。这一动向不仅表现在思想上对儒家伦常的肯定，如上所述，而且还落实在丛林制度之中。当时寺院的日常秩序与政

治秩序之间便出现了一种紧密而微妙的配合。正如陈垣所云：

> 当宋室全盛及南渡，君相皆崇尚三宝，其时尊宿，多奉敕开堂，故有祝颂之祷，帝王之逭，祖师之法，交相隆重。(《清初僧诤记》，90页，北京，中华书局，1962。)

所谓“开堂祝颂”即禅师开堂讲法之前，先拈香为君、相祝福。大慧宗杲(1089～1163)绍兴七年(1137)七月二十一日在临安明庆院开堂的一幕便是一个有趣的实例。(见《大慧普觉禅师语录》卷一。收在《大藏经》第四十七册《诸宗部四》，811页。)苏轼《夜至永乐文长老院，文时卧病退院》诗中有“病不开堂道益尊”之句，则显示此制在北宋盛行之一斑。(《集注分类东坡先生诗》卷五)所以专就“外王”一面说，北宋儒家实以无佛可辟。但佛教儒学化和沙门士大夫化毕竟也让禅宗的“道德性命”普遍进入了儒家士大夫的识田之中。这才是道学家“辟佛”的直接对象，然而已在儒门之内了。道学家确以建立儒家“道德性命”之学为他们的主要使命，而且也基本上达成了这一使命。那么，在他们达成了使命之后，是不是士大夫的禅风便从此一扫而清了呢？这是另一问题。不但程颐在北宋感到“无可奈何佗……便有数孟子，亦无如之何”(《遗书》卷二上“昨日之会，大率谈禅”条)。朱熹在淳熙末年(1188～1189)也感慨万千地说：

> 释氏之教，其盛如此，其势如何拗得他转？吾人家守得一世再世，不崇尚他者，已自难得。三世之后，亦必被他转了。(《语类》卷一二六《释氏》)

他们两人的悲观言论如实地反映了当时的思想状态，使我们确知后世所谓“理学既出，佛教便衰”，是无根的宣传。虽然如此，道学家重整“道德性命”仍然是不朽的成就，在佛教之外另开辟了一个精神的世界。道学(或理学)与“内圣之学”之间的认同(identity)便是在这一根据上面建立起来的。但是以这一认同为出发点，后世逐渐形成一种相当普遍的看法，即宋代儒家便是道学，而道学则专讲“道德性命”。不但如此，“道德性命”之学虽自孟子以后

中断了一千多年，但"道德性命"本身则自有独立的生命——即所谓"长在不死之物"，因此通过宋代道学家重续绝学的努力，它又获得了更明确的呈现方式，基本上不受外在事象变动的干扰。这个看法原出于宋以后道统论的"大叙事"(grand narrative)，但因为它是一种含有宗教成分的信仰，所以今天仍有种种现代化身。

本书所研究的是朱熹的历史世界，对于上述的"大叙事"不能妄加评论，对于信仰更不应有所訾议。我之所以涉及这一"大叙事"则是因为本书的取径与之截然有异，不能不稍作说明。这里只讲两点最根本的歧异：第一，在"大叙事"中"道德性命"(或"内圣")指一种超时空的精神实体，因此有时也称作"道体"。这一精神实体是永恒的存在，至于是否为人所察觉则是不相干的。基于这一理解，"大叙事"典范下的研究者处理道学的兴起与形成也往往采取超时空的方式，不涉及具体的历史情境。本书是史学的研究，则不得不尽可能追寻与道学发生过实际交涉的一切文化、宗教、政治力量。所以从古文运动到改革运动，从王安石新学到韩维与司马光关于"中和"的讨论，从佛教儒学化到沙门士大夫化，从士大夫好禅到朝廷赐进士《中庸》、《大学》篇，等等，无一不与道学的起源与定型有莫大的关联。从历史的观点说，这些变动都内在于道学的形成，而非在其外。道学中某些形而上命题的提出与表达方式也是和这些力量之间交错互动分不开的。第二，"大叙事"典范下的研究者既视"道德性命"为圆满自足的绝缘体，他们不但将道学与北宋历史断然分开，而且更进一步将它划出整个儒学之外，好像道学家陡然从空而降，因"天启圣衷"，一跃而上接孟子之心，终于重见"上下与天地同流"(《孟子·尽心上》)的"道德性命"。在这一理解中，道学的兴起如果也有历史的缘助，则此缘助也只能归于释、老，反而与宋初以来儒学的整体动向没有什么关联，甚至二程视为思想上第一号大敌的王氏新学也似乎完全不存在。但上一节和本节所列举的种种证据显然不是"大叙事"的典范所能容纳得了的，因此本书另立一假定之说以安排这些历史证据，使道学的出现成为一个可以理解的历史现象。就我所能见到的第一手史料来说，初期道学家如张载、二程的最大的关怀非他，即是古文运动、改革运动以来儒家关于人间秩序的重建。但是面对着新学的挑战，他们为自己规定了一项伟大的历史使命：为宋初以来儒家所共同追求的理想秩序奠定一个永恒的精神基础。

王安石虽然一再强调他的变法行动背后有“道德性命”为之支撑，在道学家如程颢的眼中，他的“道德性命”仍然是佛教的，因为其基本预设是以世界为虚幻。所以安石并不曾真正见到儒家的“道”，他虽然用儒家的语言描述此“道”，其实不过是“对塔说相轮”而已。如果进一步考察安石的“道德性命”之说，他似乎并不需要一个包罗万象的“天道”或“天理”来为人间秩序的实现作客观的保证。这一点与他不盲从“天命”有很密切的关系。（见《对难》，《临川先生文集》卷六八）在批评老子的“道”时，他说老子只见到“道”的“自然”部分，即“万物之所以生”，而看不见“道”的“人力”部分，即“有待于人力而万物以成”。此所谓“有待于人力”才能完成的“道”，便是人间秩序，因此他说：“圣人……必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。”（《老子》，同上卷六八）正因如此，他才特别突出“心”的地位，故曰：“先王之道德，出于性命之理，而性命之理，出于人心。”（《虔州学记》，同上卷八二）他论“圣人与释、老”的异同更说：“同者道也，不同者心也。”（《礼乐论》，同上卷六六）在道学家看来，这个不知从何而来的光秃秃的“心”恰恰是王安石皈依佛教“道德性命”的真凭实据。程颐说：

> 《书》言天叙、天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也，圣人本天，释氏本心。（《程氏遗书》卷二一下《伊川先生语七下》）

我们既知王安石持“圣人本心”之说，如上所述，则这几句话决不是无的放矢，而是针对着王安石所提出的批评。在上一节中，我们已看到他怎样企图建立一个从“内圣”推到“外王”的改革计划。但道学家却认定他的“内圣之学”是不成熟的，因为其中核心部分仍然出于释氏。他们并进一步断定：熙宁变法之陷于纷扰便由于“内圣”未就遽求“外王”之故。张载说：

> 既学而先有以功业为意者，于学便相害。既有意必穿凿，创意作起事也。德未成而先以功业为事，是代大匠斲，希不伤手也。（《经学理窟·学大原上》，《张载集》，279页）

以此与《语录中》“大丞相”一段合看（同上，323页），明指王安石无疑。所以

我们可以断言,道学家之所以全力发展儒学"内圣"之学,其首要目的是为重建人间秩序寻求宇宙论及形而上的根据,无论是"天"、"天理"、"太极"、"太和"、"太虚"……无不着眼于此。程颐引《书经·皋陶谟》"天叙"、"天秩"两词,更把他们的意向和盘托出。道学的兴起不能离开北宋儒学的整体动向而得到了解,这是毫无可疑的。关于这一层,下一节将作进一步的展示。

五、理学与政治文化

本节将以理学为主体,考察它和宋代政治文化的一般关系。为免流于泛论,我决定选择几个相关的重点作较为深入的分析。以下虽分成六个字目进行讨论,但希望合起来可以呈现出理学与政治文化的基本轮廓。

五.一　道学与"治道"——古文运动的影响

第三节已论及道学在形成时期与古文运动之间的交涉,但语焉未详。现在我要根据朱熹的观察,补叙道学的来源问题。绍熙二年(1191)郑可学问"本朝道学之盛"是怎样演变出来的,朱熹答道:

> 亦有其渐。自范文正以来已有好议论,如山东有孙明复,徂徕有石守道,湖州有胡安定,到后来遂有周子、程子、张子出。故程子平生不敢忘此数公,依旧尊他。(《语类》卷一二九《本朝三》)

这一段话十分重要,全祖望便依此指示补修《宋元学案》,见《安定学案叙录》与《高平学案叙录》。但范仲淹、孙复、石介、胡瑗四人究竟在什么意义上推动了道学的兴起,还是一个需要探索的问题。

我想从下面这个预设开始:在道学系统未正式建立之前,道学家必然经历过一个"前道学时期"。他们在"前道学时期"的思想倾向似乎更能透露时代的影响。但是由于资料的严重限制,下面只能以张载、程颐两人为例,稍作推寻。吕大临《横渠先生行状》云:

> 先生……与邠人焦寅游,寅喜谈兵,先生说其言。当康定(1040)用兵时,年十八,慨然以功名自许,上书谒范文正公。公一见知其远器,欲成就之,乃责之曰:"儒者自有名教,何事于兵?"因劝读《中庸》。先生读其书,虽爱之,犹未以为足也。(《张载集》附录,381页)

张载谒见范仲淹,年二十一,已见第四节。《横渠先生行状》文虽简略,但可知他二十岁前后"喜谈兵",并有志于"功名"。这一倾向与十年后的程颐有相似处。皇祐二年(1050)程颐年十八,有《上仁宗皇帝书》,长三千余言。这是他在"前道学时期"仅存的文字,史料价值很高。他虽不像张载那样想借"兵"以取"功名",但《上仁宗皇帝书》中也着力敷陈"足兵"、"足食"之说。他急于用世的心情则跃然纸上,决不在张载之下。他说:

> 然而行王之道,非可一二而言,愿得一面天颜,罄陈所学。如或有取,陛下其置之左右,使尽其诚;苟实可用,陛下其大用之;若行而不效,当服罔上之诛,亦不虚受陛下爵禄也。(《程氏文集》卷五)

这样急于自售,希望得到"大用",和他在道学成立后所持关于"出处"的态度,判若两人。

张、程两人这种志切救世的表现,若置之当时儒学的一般动态中,毋宁是非常自然的。仁宗庆历、皇祐时期(1041~1053),在范仲淹的精神号召之下,儒学开始进入行动取向的阶段,已见第三节。当时士大夫中颇不乏因关心国家富强而跃跃欲试的人。试以李觏(1009~1059)为例,他的《富国策》(《盱江集》卷一六)、《强兵策》和《安民策》(同上卷一七)各十首,都写于宝元二年(1039);他上书富弼、范仲淹及其他朝士自荐(见同上卷二七、二八),也都在康定、庆历之世。(详见魏峙《李直讲年谱》,《盱江集》卷首。)所以张载谒见范仲淹和程颐上书仁宗,可以看作是受一时士风的感染。

现在我想进一步就程颐《上仁宗皇帝书》略分析其思想的来历。第一,他说:"臣所学者,天下大中之道也。""大中之道"是孙复、石介所常用的语言,本书第六章已举例说明,这里不再重复。其次,《上仁宗皇帝书》末段云:

若汉武帝笑齐宣王不行孟子之说，自致不王，而不用仲舒之策；隋文帝笑汉武不用仲舒之策，不至于道，而不听王通之言。二主之昏，料陛下亦尝笑之矣。臣虽不敢望三子之贤，然臣之所学，三子之道也。

程颐《明道先生行状》云：

谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为已任。（《程氏文集》卷一一）

他论张载《西铭》也说：

横渠道尽高，言尽醇，自孟子后儒者，都无他见识。（《遗书》卷一）

在道学成立之后，程颐绝不可能再将董仲舒、王通和孟子放在“道”的同一层次上面，合称为“三子之道”。那么，他此时何以如此推重董、王二人呢？孙复《董仲舒论》曰：

孔子而下至两汉间，世称大儒者或曰孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏而已。……至于董仲舒，则忽而不举，此非明有所未至，识有所未周乎？……且仲舒于孔子之门，其功深矣。观其道也，出于游、夏远矣。对孝武，大明王道之端，与夫任德不任刑之说，虽伊、吕又何加焉。盖用与不用耳！（《孙明复小集》）

石介在《汉论下》中也惋惜“仲舒请限民田而不用”。（《徂徕集》卷一〇）程颐早年对于董仲舒的认识完全来自孙、石，其案可定。王通更不必说，他是宋初古文运动领袖共同推尊的传道宗师。阮逸《文中子中说·序》云：

柳仲涂（开）宗之于前，孙汉公（何）广之于后，皆云圣人也。

孙复《信道堂记》（《孙明复小集》）和石介《尊韩》（《徂徕集》卷七）都列他为孟

子以下几个传道大贤之一。程颐崇敬王通，受到古文运动诸公，特别是孙复与石介的启发，这也是无可怀疑的。朱熹说：

太宗朝一时人多尚文中子，盖见朝廷事不振，而文中子之书颇说治道故也。(《语类》卷一二九《本朝三》)

“太宗朝”即柳开、孙何最活跃的时代，可知古文运动诸公子之所以推重王通，主要是因为他善言“治道”，少年时程颐引他为同“道”当然也是着眼于此。他后来在语录中屡屡论及王通，但已有褒有贬了。他说：

文中子本是一隐君子，世人往往得其议论，附会成书。其间极有格言，荀、扬道不到处。(《遗书》卷一九《伊川先生语五》)

最后，让我再引《上仁宗皇帝书》中一段话如下：

道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。然亦有不私其身，应时而作者也。出处无常，惟义所在。所谓道非大成，不苟于用，颜回、曾参之徒是也。天之大命在夫子矣，故彼得自善其身，非至圣人则不出也。在于平世，无所用者亦然。所谓不私其身，应时而作者，诸葛亮及臣是也。亮感先主三顾之义，闵生民涂炭之苦，思致天下于三代，义不得自安而作也。如臣者，生逢圣明之主，而天下有危乱之虞，义岂可苟善其身，而不以一言悟陛下哉！故曰出处无常，惟义所在。

上半段论“道必充于己，而后施以及人”云云，即先“内圣”而后“外王”的观点，由此处转身便进入道学阶段。这里所涉及的问题在他学成以后将再度出现，极有助于先后两阶段之间连续性的了解，故先引于此，以为下一分节作比较。现在只谈诸葛亮的问题。此时他完全认同于诸葛亮，并推尊其“思致天下于三代”。考《文中子中说》卷一《王道篇》云：

子曰：使诸葛亮而无死，礼乐其有兴乎！

程颐"三代"之说即本之"礼乐其有兴乎"一语。所以后来门人特别引这句话问他:"诸葛亮可以当此否?"他答曰:

礼乐则未敢望他,只是诸葛已近王佐。(《遗书》卷一九)

在另一场合,他又说:

孔明有王佐之心,道则未尽。(同上,卷二四)

前期和后期的评价之间显然存在着相当大的距离。但晚年撰《易传》,诸葛亮在他心中的地位似乎又有所回升。他解"有孚,在道,以明,何咎"曰:

古之人有行之者,伊尹、周公、孔明是也,皆德及于民,而民随之。(《周易程氏传》卷二)

这应该说是很高的称赞了。所以他早年认同于诸葛亮,其渊源在王通《文中子中说》,仍是处于古文运动的笼罩之下。不仅如此,石介《贵谋》论古代帝王成功必赖"圣贤之谋",也说:

刘备能用诸葛亮之谋,是以王有巴、蜀。(《徂徕集》卷八)

程颐很可能读过这篇文字。石介诗文当时传布甚广,影响极大。庆历三年(1043),苏轼才七八岁,且远在四川,得读石介《庆历圣德颂》(《徂徕集》卷一),即能成诵。此诗是鼓吹范仲淹所领导的改革之作,最能激动士阶层重建秩序的热情。苏轼虽在童年,也受到它的震撼。(见《范文正公集序》,《经进东坡文集事略》卷五六。)以程颐的敏感,石介文字曾对他发生过类似的刺激,是不难想像的。庆历六年二月张方平论科场"文章之变"云:

至太学盛建,而讲官石介益加崇长,因其好尚,寖以成风,以怪诞诋

讪为高，以流荡猥烦为瞻，逾越绳墨，惑误后学。朝廷恶其然也，屡下诏书，丁宁戒饬，而学者乐于放逸，罕能自还。(《续资治通鉴长编》卷一五八)

皇祐二年程珦为国子博士(亦见《上仁宗皇帝书》中)，程颐随父在京，且"闲游太学"，后为胡瑗所特别赏拔。(见《伊川先生年谱》)其时石介虽已先卒五年，他的文字必仍流传京师。今读程颐《上仁宗皇帝书》，似也不免近于"怪诞"、"流荡"与"逾越绳墨"，则石介对他的影响不仅在思想，而且也及于文章风格。

程颐上书，以"不报"收场(亦见伊川先生年谱)，自无影响可言。但也幸而留此少作，可以考见道学与古文运动的历史渊源，证实了上引朱熹的观察。朱熹又说：

本朝孙、石辈忽然出来，发明一个平正底道理自好，前代亦无此等人。如韩退之已自五分来，只是说文章。若非后来关、洛诸公出来，孙、石便是第一等人。(《语类》卷一二九《本朝三》)

此条对于道学来源问题也有澄清之功。上节已指出，道学并非直承韩愈而起，而必须看作是11世纪儒学整体动向的最后归宿。现在朱熹论韩愈，虽已说到"五分"，却不过是"文章"而已，在分量上远不能与孙、石相比。黄震(1213～1280)根据朱熹的种种论述，对道学起源问题作一次极其明确的总结。他说：

宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊、洛而精，实自三先生而始。故晦庵有"伊川不敢忘三先生"之语。震既钞读伊、洛书，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推其发源之自，以示归根复命之意。(《宋元学案》卷二《孙泰山先生复》条黄百家引自《黄氏日钞》卷四五《读诸儒书十二》)

"发源之自"、"归根复命"都是毫不含糊、也绝无犹疑的断语，出自为宋

代理学文献作系统整理的黄震之口，更不容等闲视之。但是这里我们显然碰到了一个明显的困难：胡、孙、石三先生并未深入"内圣"的堂奥，是人人都看得见的事实，他们甚至也没有留下片纸只字，表示"内圣"领域必须全力开拓。那么黄震这一斩钉截铁的论断究竟有什么客观的指涉呢？要解开此谜，我们首先要问：整体地看，这"三先生"的儒学共同特征是什么？幸运得很，朱熹居然为我们提供了一个清清楚楚的答案。他说：

> 如二程未出时，便有胡安定、孙泰山、石徂徕，他们说经虽是甚有疏略处，观其推明治道，真是凛凛然可畏！（《语类》卷八三《春秋·经》）

"推明治道"是"三先生"儒学的最精到的所在，也是其最主要的特征。如果道学或理学的"发源之自"是"三先生"，那么"推明治道"必然仍是道学的中心关怀。所以问题非常清楚，这里需要我们在概念上进行一次"哥白尼式的回转"(Copernican revolution)。长期以来，在道统"大叙事"的浸润之下，我们早已不知不觉地将道学或理学理解为专讲心、性、理、气之类的"内圣"之学。至于"推明治道"的"外王"之学，虽非全不相干，但在道学或理学中则处于非常边缘的位置。这一理解在现代学术分类中呈现得更为明确，道学或理学已完全划归哲学的领域。通常所谓"宋明理学"实际上已成为宋明时期中国哲学的同义语。我在第二节之始已指出，这是两度抽离的结果：先把道学从儒学中抽离出来，再把"道体"从道学中抽离出来。这一抽离的过程也自有其历史的原因，但此处不能旁涉了。我只强调一个历史的论点，即道学或理学在朱熹、黄震的理解中还未曾经过这两度抽离，所以他们虽使用了这两个概念，其内涵与我们今天的认识绝不相同。否则"三先生"便不可能是道学或理学的"发源之自"了。我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住"推明治道"在宋代所谓"道学"或"理学"的中心意义。本书断定宋代儒学的整体动向是秩序重建，而"治道"——政治秩序——则是其始点。道学虽然以"内圣"显其特色，但"内圣"的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是合理的人间秩序的重建。用原始儒家的语言来表达，便是变"天下无道"为"天下有道"。所以道学必须视为宋代儒学整体的一部分，不能抽离出来、划入另类。朱熹"推明治道"四字固然很有启示性，使我们认

识到:道学并不完全等于理、气、性命的探究。但是仅凭这四个字还不够支持本书的论点。我们必须检查一下"道学"这个概念在初出现时的含义。姜广辉《宋代道学定名缘起》引陈谦在绍熙二年(1191)所作《儒志先生学业传》云:

> 皇祐贤良儒志先生王景山,讳开祖,……所著书多不出,惟《儒志》一编,门弟子传习。……最末章曰:"由孟子以来,道学不明,吾欲述尧、舜之道,论文、武之治,杜淫邪之路,辟皇极之门。"……当庆历、皇祐间(1041～1053),宋兴来百年,经术道微,伊、洛先生未作,景山独能研精覃思,发明经蕴,倡鸣"道学"二字,著之话言。……后四十余年,伊、洛儒宗始出。(《儒志编·附录》。见《中国哲学》第十五辑,243页,1992年5月。)

同文又引许及之乾道八年(1172)撰《儒志先生像赞》云:

> 公……登皇祐癸巳(五年,1053)郑獬榜进士第……倡鸣理学于濂、洛未作之先……(同上,244页引)

这是一个很重要的发现,证明王开祖在周、张、二程的道学系统未成立以前已先使用了"道学"一词。但是更值得注意的是王氏心中的"道学"明明是"述尧、舜之道,论文、武之治",何以陈谦、许及之异口同声地强调他开伊、洛道学或理学的先声呢?陈、许两人都活跃在朱熹的时代,许及之在政治上且曾一度属于理学阵营(详见下篇),他们的说法自然不会全无根据。今考《宋元学案》所引王开祖论学语,确已讨论及心、性、情、诚等观念。(卷六《进士王儒志先生开祖》)我们可以推测他大概已有意把"内圣"和"外王"两个领域贯通起来,在取径方面与张载、二程甚为接近。但他虽注重"内圣"的成就,最后的目的还是要重建"尧、舜之道,文、武之治"。陈谦和许及之所了解的伊、洛道学或理学大致也是如此,这就和朱熹"推明治道"之说合拍了。让我们再进一步看看初期道学家自己的看法。张载《答范巽之书》曰:

> 朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。巽之谓孔、孟可作将推其所得而施诸天下邪？将以其所不为而强施之天下欤？大都君、相以父母天下为王道，不能推父母之心于百姓，谓之王道，可乎？……能使吾君爱天下之人如赤子，则治德日新，人之进者必良士，帝王之道不必改途而成，学与政不殊心而得矣。（《张载集》，349 页）

道学与政术是一体的两面，根本不能分开，张载把这个意思说得再透彻不过了。程颐元祐元年(1086)《上太皇太后书》则说：

> 臣窃内思，儒者得以道学辅人主，盖非常之遇，使臣自择所处亦无过于此矣。（《程氏文集》卷六）

为什么“道学辅人主”是儒者的最高的愿望呢？这当是因为道学的最大任务是通过“治道”的整顿，使“天下无道”变为“天下有道”。程颐在《明道先生墓表》中所云“道不行，百世无善治”便是“道学辅人主”一语的根据所在。“道”与“治”必须合一，在这一点上他和张载是完全一致的。如果将“治道”从张、程所用的“道学”概念中抽去，那么上引的两段话便无从索解了。（按：柳开《续师说》云：“古之以道学为心也，曰：吾学其在求仁义礼乐欤？”[《河东集》卷一]这也许是宋人用“道学”一词之最早者，但其义在与“禄学”作对照，未可与后来的用法相混。）

我们必须记住，儒家不相信有死后的世界，他们的精神世界也寄托在这唯一的宇宙（“天地”）之中。有人问朱熹：“天地会坏否？”他答道：

> 不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。（《语类》卷一《理气上》）

这一玄想充分说明了道学家为什么念兹在兹地要重建一个“有道”的人间秩序，并且从整顿“治道”开始。道学家把这个责任放在“士”阶层的身上，因为他们是与君主“同治天下”的人。（“同治天下”是程颐的话，见下面论《易传》节。）



五．二　双重论证与孟子的影响

道学家从古文运动那里接过了重建秩序的历史任务，但在“推明治道”方面则比胡瑗、孙复、石介等走得更远。这主要是因为他们获得了“内圣”之学的新凭借。重建秩序是一个真实的可能性吗？有什么根据可以保证重建的努力不会是完全白费呢？上自皇帝，下至一般士阶层都不免会发生这一类的疑问。如果这些“同治天下”的人没有坚定的信心，重建秩序是不可能进入行动阶段的。王安石曾说服了神宗和许多士大夫，包括程颢、张载在内，因此才有熙宁变法的一番大举动。道学家在政治上与王安石分裂以后，转而更沉潜于“内圣外王之道”，为秩序重建作更长远的准备，因为他们始终认定“新法”的失败，其源在错误的“新学”。为了解除上述的疑问，建立更稳固的信仰，他们发展了关于秩序重建的双重论证。第一是宇宙论、形而上学的论证，为人间秩序奠定精神的基础；第二是历史的论证，要人相信合理的秩序确已出现过，不是后世儒者的“空言”，而是上古“圣君贤相”所已行之有效的“实事”。这两重论证都前有所承，不过在道学家手上发挥得更为深透而有系统。经过文献的考察，我现在可以进一步指出，他们最得力的经典是《孟子》一书，因为孟子才是第一个运用此双重论证的儒者。程颢死后，程颐和友生都异口同声，说他是“孟子之后，传圣人之道者，一人而已”（见程颐《明道先生朋友叙述序》，《程氏文集》卷一一）。张载学成之后，当时也流行着“识者谓与孟子比”。（见游酢《书（明道）行状后》，《程氏遗书·附录》。）这都不是寻常的恭维话。所以后面我将结合着王安石，对孟子的影响问题略作讨论，因为早在程、张之前已先有王安石“《淮南杂记》初出，见者以为孟子”之说。（全祖望：《荆公新学略序录》，《宋元学案》卷九八。按：原出晁公武《郡斋读书志》。）此事看起来似乎微不足道，但却不失为宋代儒学整体动向的指标。

现在先说宇宙论、形而上学的论证。程颢论张载《西铭》曰：

> 学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得

> 此理，以诚敬存之而已，不须妨检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言"万物皆备于我"，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？（《程氏遗书》卷二上）

"仁"即"理"（或"天理"），是运行在宇宙之间的一种精神实体，天地万物（包括人）都在它的笼罩之下。根据"性善"说，人人都有此"仁"的潜能；一旦"反身而诚"，便能不再在小我的"躯壳上头起意"（同上）而达到"以天地万物为一体，莫非己也"（同上）的境界。这显然和张载所谓"大其心则能体天下之物"是相通的。（《正蒙·大心篇》，《张载集》，24 页。）《西铭》（即《订顽》）所谓"天地之塞，吾其体。天地之塞，吾其性。民吾同胞，物吾与也"（《正蒙·乾称篇》同上，62 页），便是发挥这个"仁"的观念，所以程颢说它"备言此体"。程颐则强调《西铭》"明理一而分殊"，推崇它"扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功"（《答杨时论西铭书》，《文集》卷九）。关于"理一而分殊"，后面有专节讨论，此处暂不及。我之所以引《西铭》作为宇宙论、形而上学论证的示例，是基于两层理由：第一，此篇在程门已取得经典的地位，与《大学》并列。（见尹焞《和靖集》卷八《年谱》。）程门高弟如杨时、游酢、尹焞等无不视之为儒家无上宝典。（见《程氏外书》卷十《大全集拾遗》及杨时《龟山集》卷一六《答伊川先生》。）第二，我们不能空谈道学家以重建秩序为中心关怀而不举例以实其说。《西铭》则将他们理想中的人间秩序具体地呈现了出来。宇宙秩序怎样和人间秩序贯通为一（即所谓"天人合一"），"内圣"怎样通向"外王"，其中都有线索可寻。但《西铭》只是《正蒙·乾称篇》的首段，应与全篇以至全书合读，始能得其底蕴。孤立地看，《西铭》不过是一种乌托邦的玄想，其实并不尽然。南宋儒者颇有议其失者；这些批评则凸显出《西铭》的政治含义，详见后节。从二程到朱熹、张栻等，理学家对《西铭》热情有增无减，这一事实不但说明他们认同《西铭》为人间秩序所提供的精神根据，而且也证实了秩序重建确是他们追求的最大目标。必须指出，这里所谓提供精神根据云云，是从现代史学观点所作的客观描述。我完全承认，"仁体"、"天理"等都是理学家的真实信仰，他们并没有任何"天道设教"的企图。

其次让我再对历史论证作一个简单的交代。所谓历史论证，也就是第二节所讨论的"道统"问题，由宋初在古文运动再度提出，至朱熹而告完成。这里补论二程与王安石的观点，然后过渡到孟子的影响。熙宁元年程颢上《王霸劄子》云：

> 陛下躬尧、舜之资，处尧、舜之位，必以尧、舜之心自任，然后为能充其道。汉、唐之君，有可称者，论其人则非先王之学，考其时则皆驳杂之政，乃以一曲之见，幸致小康，其创法垂统，非可继于后世者，皆不足为也。然欲仁政而不素讲其具，使其道大明而后行，则或出或入，终莫有所至也。(《程氏文集》卷一)

《宋史》卷三二七《王安石传》载：

> 熙宁元年四月，始造朝。入对，帝问为治所先，对曰："择术为先。"帝曰："唐太宗如何？"曰："陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？……"

两相对照，安石与程颢所说如出一口。这虽是同一年的事，但是我们没有任何证据断定他们事前曾有默契。安石《夫子贤于尧、舜》曰：

> 昔者道发乎伏羲，而成乎尧、舜，继而大之于禹、汤、文、武。此数人者皆居天子之位，而使天下之道浸明浸备者也。……夫伏羲既发之也，而其法未成，至于尧而后成焉。尧虽能成圣人之法，未若孔子之备也。(《临川先生文集》卷六七。按：朱熹即继承了此说，见第二节。)

这一"道统"系谱大概上承石介而来。石介《尊韩》开端便说：

> 道始于伏羲，而成终于孔子。(《徂徕集》卷七)

以伏羲为"道"之始似是石介所特别强调的观点，孙复的谱系仍沿韩愈之旧，从尧、舜算起。(见《孙明复小集》之《信道堂记》。)这是安石受石介影响之

证。当时尧、舜之治是大家都承认的“历史事实”，与唐太宗贞观之治一般无二，所以神宗终为王安石、程颢所说服。历史论证在此发挥了很大的作用。

程颢《王霸箚子》明引“仁政”一语，其根据在《孟子》，毫无问题。王安石面对时“法尧、舜”也同样是出于《孟子》（《王荆公年谱考略》末附杨希闵《外录》，394 页）。不但如此，《孟子·离娄上》云：

> 尧、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。

这一段话程颐《上仁宗皇帝书》引之于前，嘉祐三年（1058）王安石《上仁宗皇帝言事书》（《临川先生文集》卷三九）又引之于后，又是王安石与程颐不谋而合之一例。下面将转入孟子对宋儒秩序重建的影响问题。

王安石是北宋提倡孟子最有力的人。他的《淮南杂记》是庆历二年至四年（1042～1044）左签书淮南节度判官任上所作，其时他是二十二至二十四岁。《淮南杂记》不传，不知所收的是哪些文字，但下引之文可代表这一时期的思想与文章风格。庆历二年《送孙正之（按：名“侔”）序》曰：

> 时然而然，众人也；己然而然，君子也。己然而然，非私己也，圣人之道在焉尔。夫君子有穷苦颠跌，不肯一失，诎己以从时者，不以时胜道也。故其得志于君，则变时而之道，若反手焉，彼其术素修而志素定也。时乎杨、墨，己不然者，孟轲而已；时乎释、老，己不然者，韩愈氏而已。如孟、韩者，可谓术素修而志素定也，不以时胜道也。惜不得志于君，使真儒之效不白于当世，然其于众人也，卓矣！……孟、韩之道去吾党，岂若越人之望燕哉！以正之之不已而至焉，予未之信也。一日得志于吾君，而真儒之效不白于当世，予亦未之信也。（《临川先生文集》卷八四）

此序名为勉励孙正之，实为自勉。他自己的政治抱负——“得君行道”——显露无遗，几乎可看作关于他未来发展的一个预言。《送孙正之序》以孟子与韩愈并尊，可见他此时仍在古文运动思潮的影响之下。中年以后则已独

尊孟而不甚重韩了。这是常识，不必引证，以避烦琐。此序从精神到文字，处处有孟子在。如"君子"、"众人"之辨本之孟子所谓"君子之所为，众人固不识也"(《孟子·告子下》)，"若反手焉"即"由(同犹)反手也"(《公孙丑上》)，都是很明显的字面借用。在精神上，孟子下面两段话则充斥在字里行间：

> 夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也?(《公孙丑下》)
>
> 待文王而后兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。(《尽心下》)

如果此序也是《杂记》之一，那便难怪当时"见者以为孟子"了。清代四库馆臣为元人白珽《湛渊静语》撰《提要》云：

> 其载倪思论司马光《疑孟》一条(按：见《传家集》卷七三)，谓王安石援孟子大有为之说，欲神宗师尊之，故光著此书，明其未可尽信。其说为从来所未及。(见《四库全书总目提要》卷一二二"子部三十二、杂家类六"。)

倪思是朱熹同时人，事迹详见下篇，此不具。他指出安石"援孟子大有为之说"也是一针见血的话，其重要性不在论司马光《疑孟》之下。在秩序重建的时代压力之下，张载、二程也同样为孟子的"大有为"所激励，岂只王安石一人而已。

"孟子道性善，言必称尧、舜"(《滕文公上》)，这分别代表了孟子"内圣"与"外王"的两面。王安石在"性善"问题上尚别生新解(见《临川先生文集》卷六四《杨、孟》)，但在"言必称尧、舜"方面，他终身追随孟子，故有"何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥"的名句(同上卷三二《孟子》)。对比之下，张载、二程则不但发展了"孟子道性善"，而且也继承了他的"言必称尧、舜"，上引程颢《王霸劄子》和程颐《上仁宗皇帝书》便是显证。他们关于秩序重建的双重论证分别上承孟子的两面而来，历史的脉络是很分明的。但是"道统论大



叙事”，特别是它的现代化身，把研究者的思维方式束缚得太紧了。好像条件反射一样，只要提及理学家如二程、张载或陆九渊继孟子“不传之学”的问题，论者除性善养气之外，其余一切几乎都“匪我思存”。这里似乎也需要一个概念上的“哥白尼回转”。空辩是无济于事的，下面两条资料可以供我们作进一步的思考。张载说《易》“潜龙勿用”曰：

> 颜子未成性，是为潜龙，亦未肯止于见龙，盖以其德其时则须当潜。颜子与孟子时异，颜子有孔子在，可以不显，孟子则处师道，亦是已老，故不得不显耳。（《横渠易说·上经·乾》，《张载集》，75页。）

这一段话必须和程颐评颜、孟语合读：

> 学者全要识时，若不识时，不足以言学。颜子陋巷自乐，以有孔子在焉。若孟子之时，世既无人，安可不以道自任？（《遗书》卷二上《二先生语上》）

张、程两人在这一问题上必曾有过交流，否则讨论的内容和文字不可能雷同至此。颜回与孟子，为什么一潜一显，这是他们的共同论旨，其中实隐含了道学家的一个道德难题。以内在的德性成就言，颜回高于孟子，这是他们所一致承认的；以外在的事功成就言，颜回却不能望孟子的项背，这也是一个无可否认的历史事实。但这两个人的具体例子并列在一起却向儒家共同信仰的一个最高原则挑战。什么原则呢？这便是少年程颐《上仁宗皇帝书》所说的：“道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。”而这一原则又建立在下面这个绝对预设之上：“道”必须归于“用”；个人修“道”有“得”（德），用孟子的话说，不是为了“独善其身”，而是为了“兼善天下”。张载和程颐的解答都乞援于一个“时”字，即儒者或“潜”或“显”最后只有根据他所处的时势需要作出决定。仅就张、程两人文字的语气来判断，似乎前者比较消极，故说“不得不显”，后者则十分积极，竟曰“安可不以道自任”。我在这里只能把这个难题发掘出来，不能讨论他们的解答是否令人满意，因为这不在历史研究的范围之内。我所要强调的是：从他们的答案的大体倾向看，道

学家也和王安石一样，继承了孟子"大有为"或承当的精神。张载也并不真比程颐消极，朱熹提出《西铭》"吾其体，吾其性"的表达方式"有我去承当之意"（《语类》卷九八），大概是很可信的。"如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？"孟子这句话在道学家心中所激起的宏大回响决不在王安石之下。再就程颐《上仁宗皇帝书》与上引语录之间的关系而言，其间一脉相承之迹也历历可见，不但同一道德难题贯穿在二者之中，具体的论证也先后若合符节。《上仁宗皇帝书》说："天之大命在夫子矣，故彼（颜回）得自善其身"；语录则说："颜子陋巷自乐，以有孔子在焉"。二语相较，仅有少作与老成之别，并无实质之异，前期与后期之间的思想连续性是显而易见的。

五.三 "为己而成物"—— 道学的展开

在这一分节中，我想就初期道学的步步展开，说明其秩序重建的基本取向。先从所谓"为己之学"说起。《论语》有"古之学者为己，今之学者为人"一语（《宪问》），其中"为人"一词自来视之贬义。但王安石对此词有不同的用法，他在《杨、墨》一文中说：

> 杨子之所执者为己：为己，学者之本也。墨子之所学者为人；为人，学者之末也。是以学者之事，必先为己；其为己有余，有天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬其用心矣。（《临川先生文集》卷六八）

安石的"为己"、"为人"并非取自《论语》，而分别指杨、墨并各有肯定，但强调在程序上"必先为己"，"而卒所以能为人"。安石此文大有"夫子自道"的意味。在"为人"一词的含义得到澄清以后，我们便立即可以看出，这是儒家的通义，程颐早年所谓"道必充于己，而后施以及人"也把这个意思清楚地表达出来了。后来他解《论语》"为己"、"为人"二语说：

> 古之学者为己而成物，今之学者为人而丧己。（《粹言·论学篇》）



值得注意的是他已增字解经，在“为己”之下特增“成物”二字。这在无意中透露了北宋儒学的新取向。他深恐只说“为己”，难免不引起“独善其身”或“作自了汉”的误会。他又说：

> 君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。（《粹言·人物篇》）

这一连串的“物”都指“人”而言。他注《易》“圣人作而万物睹”曰：

> 物，人也，古语云人物、物论。（《周易程氏传》卷一）

所以“成物”、“济物”、“及乎物”都是他早年所说“施以及人”的意思。但“未及乎物，犹无有也”则是一句非同小可的话。这就是说，“君子之道”若仅止于个人“自得”，而不能“施以及人”，则这个“道”还是等于不存在。“道”的集体实践性和功用性在此获得了最高限度的强调，这是和秩序重建的取向分不开的。所以分析到最后，“为己”、“自得”不过是道学的始点，道学的终极目标是变“天下无道”为“天下有道”。前面我们已看到，程颐虽然尊敬“陋巷自乐”的颜回，他的一瓣心香则在“以道自任”的孟子。他对于古人的评价标准也同样应用在门人的身上。祁宽记他评论尹焞云：

> 和靖曰：“昔与范元长（冲，1067～1141）同见伊川。偶有干，先起下阶。伊川曰：‘君看尹彦明，他时必有用于世。’元长次日说如此。盖伊川平日元不曾许人。”（《伊洛渊源录》卷一一《尹侍讲·遗事》条）

可知道学九转丹成正在“有用于世”四字。程颐平日必以此意谆谆训勉门人，所以尹焞一旦闻此最高赞语，铭刻于心，终身感激不忘。不但程颐持“有用于世”的准则评骘门人，张载也持此论二程兄弟的优劣。他的门人苏昞记曰：

昔尝谓伯淳优于正叔，今见之果然；其救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟。（《程氏遗书》卷十《洛阳议论》）

这是张载到洛阳与二程会谈的记录，收入二程语录中，其真实性无可怀疑。张载评量二程不谈义理造诣，而注重"救世之志"，大足玩味。据门人记载，程颢平时常说"圣人志于天下国家"，一言一行也无不体现这一气象，因此感人很深。（《伊洛渊源录》卷三《明道先生·遗事》引《胡氏传家录》）则张载之评，可谓信而有征。邵伯温记程颢与其父雍（康节）谈论，有一则云：

（熙宁）十年（1077）春，公（按：指吕公著）起知河阳，河南尹贾公昌衡率温公（司马光）、程伯淳饯于福先寺上东院，康节以疾不赴。明日伯淳语康节曰："君实（司马）与晦叔（吕）席上各辩出处不已，某以诗解之曰：'二龙闲卧洛波清，几岁优游在洛城。愿得二公齐出处，一时同起为苍生。'"（《邵氏闻见录》卷一二）

这是第一手史料，可信为实录，所引为题《赠司马君实》诗，今存集中，文字有异同，意思则无出入，或是改定本。（《程氏文集》卷三）集中又有《送吕晦叔赴河阳》，也是即席之作，有"知君再起为苍生"之句。（同上）程颢"救世之志甚诚切"，在"同起为苍生"诗句中完全证实了。程颢对张载也曾投桃报李，《哭张子厚先生》前四句曰：

叹息斯文约共修，如何夫子便长休！东山无复苍生望，西土谁共后学求。（同上）

第三句出人意表，竟以东晋名相谢安相拟，可知张载也曾同样抱着"救世之志"，这当然是从早年"功名"之念转移过来的。上引三诗，首首都有"苍生"二字，这尤其是程颢念念不忘"治道"的自然流露。

以下我将继续从秩序重建的角度观察道学家讲学施教的特色。大略言之，他们施教的直接对象首先是少数有志于"明道"、"救世"的"士"，主要限于他们的门人；其次则关注着整个"士"阶层，他们希望在这大批以科举为业

的士人中，扩大道学的影响。张载说：

> 今欲功及天下，故必多栽培学者，则道可传矣。（《理学理窟·义理》，《张载集》，271页）

这句话点出了他们施教的目的，即培养"治天下"的人才，重建一个合乎"道"的秩序。在这一要求下，他们施教的范围不可能引申至一般的"民"，虽则"民"（苍生）是"治道"的直接对象。所以在此节之末，我将对"人皆可以为尧、舜"之说提出一个历史的分析。张载《正蒙·中正篇》云：

> "凡学，官先事，士先志。"谓有官者先教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大伦言也。（《张载集》，23页）

这段话大致可以用来代表道学家的一般态度。"凡学，官先事，士先志"一语出于《礼记·学记》，这是儒家相传的古训。但孔颖达释此语曰：

> 若学为官，则先教以居官之事；若学为士，则先喻教以学士之志。（《礼记正义》卷三六，《十三经注疏》本）

孔疏发挥郑玄注，讲的是古代封建社会的情形，"士"不必非"居官"不可。张载则根据宋代的现状立说，所以将"士"解作"未官者"；这是因为在科举制度下，宋代的"士"一般希望通过考试而入仕。他作此区别时，也许心中有胡瑗教学分"经义"、"治事"两斋的前例在。他在《中正篇》中又说：

> 学者舍礼义，则饱食终日，无所猷为，与下民一致，所事不逾衣食之间、游宴之乐尔。（同上，30页）

"学者"指"士"而言，非一般"下民"，更无可疑。但是我必须立即下一转语：道学家施教的直接对象虽是"士"，他们"救世之志"的主要对象则恰恰是"下民"。更重要的，宋代的"士"基本上已是"民"的一个组成部分，范仲淹《四民

诗》，分咏士、农、工、商，即其明证。（见《范文正公集》卷一）

从社会史的观点说，近似世袭的门阀制度至宋初已解体（见孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》，文收《唐宋史论丛》，201～308页，香港，龙门书店，1980），科举使一般的"民"都有成为"士"的可能，包括工、商在内。庆历四年（1044）三月宋祁等重订贡举条例，主张"身是工、商杂类及曾为僧、道者并不得取"（《宋会要辑稿》《选举三》之二五）。可见前此工、商已多参加贡举之例，否则此禁条岂非无的放矢？而且从"身是工、商杂类"一语推断，工商之家的子弟并不在禁条之内。（Lien-sheng Yang, *Government Control of Urban Merchants in Traditional China*, in *Sinological Studies and Reviews*, Taipei, Shih huo Publishers Co., 1982, pp. 30～31.）熙宁二年（1069）苏辙《上皇帝书》论科举取士过多，曾说过下面这句极有意义的话：

> 凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。（《栾城集》卷二一）

这是一条最有价值的综合性证据，足以证明"士"、"民"之间的流动性至北宋已进入一个全新的时代。宋代文献中虽仍沿用"世族"、"旧阀"、"望族"之类前代的美号，这只是文字惯性使然，若细究其实则多从科举"起家"。（可看陶晋生：《北宋士族——家族·婚姻·生活》，"中央"研究院历史语言研究所专刊之一〇二，第一章，台北，2001。）农、工、商既可由"民"上升为"士"，"士"当然也可下降为"工、商杂类"。这是宋代"士"阶层的一个普遍焦虑。陆游（1125～1210）《东阳陈君义庄记》云：

> 吾推上世之心，爱其子孙，欲使之衣食给足，婚嫁以时；欲使之为士，而不欲使之流为工、商，降为皂隶。（《渭南文集》卷二一）

所以他的《家训》（见叶盛《水东日记》卷一五《陆放翁家训》条）和同时袁采的《世范》（见《袁氏世范》卷中《子弟当习儒业》条）都关心后世子孙不能为"士"时应如何择业的问题。宋代"士"、"民"之间既不存在固定不变的界线，则道学家以"士"为施教的直接对象决不能曲解为他们所关心的只是"士"的利

益，而置"民"于不顾。关于这一点，待后文论政治思想时再作分疏。

道学家对于"士"的施教又必须分别从近程与远程两方面观察。近程指张载、二程亲自授业的门人而言，远程则指一般治举业之士。张载、二程都没有正式创建书院，及门之士或由于私人关系，或在治举业有成后因慕"道"而至，人数并不甚多。所以最早的道学团体是一种私人讲学的结合，他们可以说是当时芸芸众"士"之中，出类拔萃的创造少数。但是这个创造少数的团体并不是孤芳自赏的隐修会，它负有改变现状以重建人间秩序的重大任务。因此道学家究竟怎样看待那些遍布天下的"举业之士"？又对科举制度本身采取何种态度？便成为远程观察中所不能完全避开的问题。限于篇幅这里只能略及一二，作为对于道学与政治文化的关系的一个补充说明。下面所引程颐的两段语录是很有代表性的：

> 人多说某不教人习举业，某何尝不教人习举业也，人若不习举业而望及第，却是责天理而不修人事。但举业既可以及第即已。若更去上面尽力求必得之道，是惑也。
>
> 或谓科举事业，夺人之功，是不然。且一月之中，十日为举业，余日足可为学，然不志于此，必志于彼。故科举之事，不患妨功，惟患夺志。（均见《近思录》卷七《出处》篇）

这两段话可以看作是程颐自己的现身说法。他在嘉祐四年（1059）进士殿试罢后，便不再应试。（见《遗书·附录·伊川先生年谱》）这是他"不求必得"的实践。"不患妨功"大概也是经验之谈。"进士及第"是当世每一个"士"所追求的目标，道学家也都曾经历过这一阶段，因此是不可能不严肃对待的问题。何况"道"的实现正需要大批"及第之士"的支持？所以程颐的用意与张载所谓"士先志"相去不远，即在习举业者的心中贯注孔子所谓"士志于道"（《论语·里仁》）的意识，而不是要求他们放弃举业。科举是儒家"选贤与能"的原则的制度化，道学家不可能对这一制度本身悍然予以否定。所以在当时改革的大潮流之下，他们也同样承认科举改革为重建秩序的一个先决条件，程颢《论十事箚子》，"贡士"即是其中之一。（见《程氏文集》卷一）更值得注意的是吕大临上疏论选举曰：

> 今欲立士规以养德厉行，更学制以量才进艺，定试法以区别能否，修辟法以兴能备用，严举法以核实得人，制考法以责任考功，庶几可以渐复古矣。（《宋史》卷三四〇本传）

这是北宋第二代道学家关于如何更新科举制度所提出的蓝图，它清楚地显示出通过制度的彻底更新以造就治道人才的意向。道学家深切地认识到，“道”的实现（即吕大临所谓“复古”）首先取决于他们对科举制度能否作有效的运用。第三节论南宋初期王氏“新学”与二程“道学”在科举考试中互争霸权，其根源早已潜伏于此。新学与道学源出同一政治文化，因此在内容上虽分歧甚大，在结构上却十分相似。王安石也要求“士志于道”，必须具有超越科举之上的精神追求。兹举吕希哲（1039～1116）一例以供参证。《伊洛渊源录》卷七引吕氏《家传略》云：

> 公始从安定胡先生瑗于太学。后遍从孙先生复、石先生介、李先生觏、王公安石学。安石以为："凡士未官而事科举者，为贫也。有官矣，而复事科举，是侥幸富贵利达，学者不由。"公闻，遽弃科举，一意古学。

希哲以父（公著，1018～1089）、祖（夷简，979～1044）的关系，已由荫入官，故王安石作此语。（见《宋史》卷三三六本传）但王安石的话和上引程颐语录几乎如出一口，这决不是偶然巧合，而是他们置身于同一儒学主流之内的缘故。吕希哲后来又从二程、张载等道学家问学，而“未尝专主一说，不私一门”（亦见《伊洛渊源录》卷七），这更证明新学、道学其实是殊途而同归的。不用说，吕大临关于科举改革的建议也是王安石的“新法”的更进一步的推演。王安石将考试的内容从诗赋改为经义，是为了变“学究”为“秀才”。大临首先突出“立士规以养德厉行”，则明显地企图将科举推上道学所特有的立教方向。但在培养新的治道人才以重建秩序这一点上，新学和道学依然是一致的。

以上分别从近程与远程两个角度讨论了道学家对“士”施教的问题。但是从教育的观点说，初期道学家对于“士”以下的“民”（如农、工、商）究竟采



取怎样的态度，也是一个不能完全置之不论的问题。关于这一方面，资料非常有限，这里只能略道其大概而止。程颐《明道先生行状》云：

> 就移泽州晋城令(按：在今山西)。泽人淳厚，尤服先生教命。民以事至邑者，必告之以孝弟忠信，入所以事父兄，出所以事长上。……诸乡皆有校，暇时亲至，召父老而与之语；儿童所读书，亲为正句读；教者不善，则为易置。欲始甚野，不知为学。先生择子弟之秀者，聚而教之。去邑才十余年，而服儒服者盖数百人矣。(《文集》卷二)

这条记载初看似乎可以证明道学家也同样以一般的"民"为施教的对象。但进一步分析，则不能作此断语。第一，荀子早就说过，"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"(《荀子·儒效》)。这是儒家"化民成俗"的老传统，非道学家所特有。第二，这个观念在汉代已制度化而成为所谓"循吏"，历代相沿不绝。(见拙作《汉代循吏与文化传播》，文收《士与中国文化》，上海人民出版社，1987。)程颢正是以"循吏"的身份从事教化的工作。一般言之，宋代理学家只有在取得地方官的身份时才直接涉及对"民"施教的问题。程颐说：

> 古者八岁入小学，十五入大学，择其才可教者聚之，不肖者复之田亩。盖士、农不易业，既入学则不治农，然后士、农判。(《遗书》卷一五《伊川先生语一》)

这段话恰好可以解释其兄"择子弟之秀者，聚而教之"的行动。根据这两条史料，我们可以说，二程都肯定"民"是"士"的源头活水，"民"的"子弟之秀者"应该尽量选入"士"的行列。但是他们同时也认识到，由职业分化所形成的类群，如士、农、工、商，是长期的社会存在。个别成员在不同类群之间的流动并不能改变这一社会存在的基本结构。他们以"士"为施教的直接对象，正是因为他们肯定了"士"是一个特殊的"类"，必须与农、工、商区别开来。有人向程颐提出这样一个问题："士未仕而昏(婚)，用命服，礼乎?"他答道：

> 今之命服，乃古之下士之服。古者有其德则仕；士，未仕者也，服之其宜也。若农、商则不可，非其类也。（《遗书》卷一八《伊川先生语四》）

这是一个非常明确的答案，突出了“士”的社会功能。从“有其德则仕”这句话看，他心目中的“士”显然是未来“治天下”的后备人才。二程讲学之所以始于有志求“道”的创造少数，然后再推及一般“举业之士”，如上文所陈，便丝毫不难索解了。张载“未官者使正其志”之说也表达了同一对“士”的期待。用现代的观念说，这当然是一种“精英论”（elitism）。但是我们必须注意，宋代道学家的“精英论”基本上是开放的，“民”之“秀”者随时都有机会成为“士”。如果上引程颐的《明道先生行状》没有夸张的话，那么泽州晋城一县在他去任后十几年内已有几百个“子弟之秀者”从“民”转变为“士”了。

最后，我们必须检讨一下“人皆可以为尧、舜”（《孟子·告子下》）的观念，因为照一般的理解，这个观念似乎与上面所论有内在的冲突。《程氏遗书》卷二上一条云：

> 圣人之教，以所贵率人，释氏以所贱率人。学佛者难吾言，谓“人皆可以为尧、舜，则无仆隶”。正叔言：“人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶。”

这是程颐将“人皆可以为尧、舜”的观念放在社会结构的现实中加以考虑，有意无意之间透露出他内心深处的真切认识：此说只是一个可望而不可即的虚悬境界或主观意愿，因为在客观世界中有志于“为尧、舜”的永远是少数中的少数。若更进一步分析，则最后一句话——“其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶”——更可视为道学家针对着“贵”、“贱”分化的社会现象所提出的辩说（相当于 rationalization 或 justification）。依此说，每一个人的职位贵贱应该由其人是否有志于“为尧、舜”及其所得之高下而定，至于社会结构必寓等级之分则是一基本预设，当时道学家中也无人置疑。所以根据程颐的解释，“人皆可以为尧、舜”的原则只有对于个别的社会成员才发生真实的意义，并非遍指全体而言。这是因为它的适用性仍必须受到类群分化原则的限制。但是上引语录另有本事，我们若不能考出其中“学佛者难吾言”究竟

何所指，则其含义终不能得到彻底的澄清。《遗书》卷二一上载：

> 程子之盩厔，时枢密赵公瞻持丧居邑中，杜门谢客。使侯骘语子以释氏之学。子曰："祸莫大于无类。释氏使人无类，可乎？"骘以靠赵公。公曰："天下知道者少，不知道者众，自相生养，何患乎无类也？若天下尽为君子，则君子将谁使？"侯子以告。程子曰："岂不欲人人尽力为君子哉？病不能耳，非利其为使也。若然，则人类之存，不赖于圣贤，而赖于下愚也。"（《伊川先生语七上》）

与上一条细校，可知"学佛者"即是赵瞻（1019～1090），绝无可疑。此条是关于最初争论的实录，上条则是程颐的事后回忆与反思，所以"人皆可以为尧、舜"已不是原来的语言。据《宋史·赵瞻传》（卷三四一），他回盩厔居丧当在熙宁八年（1075）或稍后，其时他已因反对青苗法，提举宫观乡居；他入枢密院则在元祐三年（1088），所以语录中"枢密"两字出于后来追改。我们现在可以断定，他和程颐关于儒、释之争大概发生在熙宁末或元丰初。这条记载十分重要，写出了当时士大夫文化分歧的一个侧面，不限于"人皆可以为尧、舜"一事而已。第一，本篇第四节已指出，道学家所"辟"的其实是士大夫所信奉的佛教。这一论点在此又再度获得证实。第二，程颐驳斥之词中必有"如果人人出家成佛"的前提，这才可以得到"释氏使人无类"的结论。这是一个很有影响力的"辟佛"论据，为后来的理学家所反复援用。朱熹《劝女道还俗榜》说："若使举世之人尽从其说，不过百年，便无人种。"（《文集》一〇〇）叶适评庞蕴夫妇"破家从禅"的著名故事也说："使皆若蕴，则人空道废，释氏之徒亦不立矣。"（《水心文集》卷一七《刘夫人墓志铭》）儒家只有此一人间世界，他们的精神世界也依之而立，决不容人人皆证涅槃，陷此世于"人空道废"之境。所以仅从这一论据，我们便可了然何以宋代理学家自始至终必以重建秩序为他们的最大关怀。第三，赵瞻"若天下尽为君子"云云正是针对"如果人人出家成佛"而提出的反驳，即所谓"以子之矛，攻子之盾"。程颐后来引述赵语，变成了"人皆可以为尧、舜"，可知他认为这两个说法在意义上是相通的。这里应该特别指出的是，"若天下尽为君子，则君子将谁使"一语是赵瞻随机应变的反诘。这明明是当时流行在士大夫中的一

种观点，与佛教毫无关系。但程颐竟将这一俗世的观点转嫁在佛教身上，总结为"释氏以所贱率人"，这是很严重的误解或曲解。赵瞻所谓"天下知道者少，不知道者众"，其"道"自指上文的"释氏之学"而言。他的意思不过是强调：人人都成佛是不可能的事；芸芸众生之"不知道者"依然照常"自相生养"，人类是不会灭绝的。相反地，他指出，儒家要使"天下尽为君子"（"人皆可以为尧、舜"）却会招致无法解决的社会难题，即"君子"将无人（"仆隶"）可以使用了。但由于此一反诘，程颐才不得不在"人皆可以为尧、舜"的问题上正式表态，原来"天下知道者少，不知道者众"也同样是他所承认的前提。北宋道学，无论在立说或施教方面，都具有显著的精英论取向，这在前面已分析过了。现在我们更看到了这一取向的社会意识的根源。

五.四　"理一而分殊"——《西铭》的政治含义

理学家关于人间秩序的构想，比较精简地表达在《西铭》之中，这是前面已提出了的。为了抉出这一构想的特色，以下我将试从"理一而分殊"的角度检查《西铭》的思想构造。只有通过比较深入的检查，它的政治含义才会显现出来。

为了更确切地把握住《西铭》的特征，最有效的办法是从批评的角度下手。关于《西铭》的批评，北宋杨时，南宋林栗、陆九韶最为著名，兹分别略论如下。杨时《寄伊川先生》略云：

> 《西铭》之书发明圣人微意至深，然而言体而不及用，恐其流遂至于兼爱，则后世有圣贤者出，推本而论之，未免归罪于横渠也。（《龟山集》卷一六）

此书程颐以"理一而分殊"答之，已见前引。这里应该指出的是：《西铭》是《正蒙》的总结，其理论根据往往见于前面十六篇，不能孤立地求解。《正蒙·诚明篇第六》云：

> 性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必



俱立,知必周知,爱必兼爱,成不独成。(《张载集》,21页)

则张载并不避"兼爱"之嫌,杨时的批评也不是无的放矢。事实上,《西铭》所展开的正是二程所谓"仁者以天地万物为一体"的观念,从"一体"(即"理一")的方面说,"爱必兼爱"是必有之义。不过他的"兼爱"并不蕴含墨子"爱无差等"的意思而已。杨时《答伊川先生》曰:

> 前书所论,谓《西铭》之书,以民为同胞,长其长,幼其幼,以鳏寡孤独为兄弟之无告者,所谓明理一也。然其弊无亲亲之杀,非明者默识于言意之表,乌知所谓理一而分殊哉!故窃恐其流遂至于兼爱,非谓《西铭》之书为兼爱而发,与墨氏同也。(同上)

他接受了程颐的解释,承认《西铭》中不但有"理一"或"体",而且有"分殊"或"用"。但他显然仍以为关于"分殊"的含义是在《西铭》的文字之外。祁宽记《尹和靖语》云:

> 杨中立答伊川论《西铭》书云云,尾说渠判然无疑。伊川曰:"杨时也未判然。"(引自《程氏外书》卷一二)

知弟子莫如师,程颐已窥见杨时心中尚存有疑惑。从程、杨书信往复中,我们获得一个很清楚的认识:宋代理学家是将"理一而分殊"当作人间秩序的最高构成原则而提出的。程颐首发此说于《西铭》和朱熹《西铭解》末段所作的推论(见《张子全书》,国学基本丛书本,卷一,8~9页)便是明证。换句话说,张载和程、朱都是先构思了一个理想的人间秩序,然后才将这一提升为宇宙论或形而上学的普遍命题。在他们的构想中,人间世界必须建立在两个相反的因素之上:"理一"是统合性(integrative)的因素,将人间世界融成一整体;"分殊"则是规定性(regulative)因素,将内部无数歧异——包括功能的、类群的、个人的——安排成一个井井有条的秩序。所以仅从"理一而分殊"这一原则的提出,即可见理学家已将儒家的政治、社会的思维提升至前所未有的高度。

《西铭》关于人间秩序的深层含义远不止此，但必须通过林栗的驳论后才能透出。林栗《西铭说》的要点保存在朱熹《记林黄中辨易、西铭》一文中（《文集》卷七一），开头便说：

近世士人尊横渠《西铭》过于《六经》，予读而疑之，试发以质焉。

他与杨时不同，是站在经学立场上彻底否定理学的旧派儒者，所以他的批评也是全面性的。他与朱熹同时而略长，其时程学已成显学，"士人尊《西铭》过于《六经》"确是事实。汪应辰（1118～1176）《与元晦》第十四书即说"《西铭》、《通书》两书，当置之座右，以求所未至"。（《文定集》卷一五）林栗是一个极倔强的人（详见本书下篇），抗拒的情绪也特别激烈。为了使眉目清楚，下面先分段加以清理，再进一步分析。他评"乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处"曰：

今《西铭》云"乾为父，坤为母"，是以乾坤为天地之号名，则非《易》之本义矣。即曰"乾为父，坤为母"，则所谓"予兹藐然，乃混然中处"者，于伏羲八卦、文王六十四卦为何等名称象类乎？方大朴之未散也，老聃谓之"混然成列"，庄子谓之"混沌"，是混然无间，不可得而名言也。既已判为两仪，则轻清者上为天，重浊者下为地，人居其中，与禽兽草木同然而生，维有别也，安得与天父地母混然中处乎？

林栗引《西铭》从头便错，把"乾称父，坤称母"中的"称"字改作"为"字。朱熹说这句话"是以父母比乾坤"，又说"乾父坤母，皆以天地之大，喻一家之小"。（均见《语类》卷九八《张子之书一》）"称"字在此确是一种"比喻"（metaphor），而且《西铭》全篇都贯注着比喻性的思维，其用意留待下文再论。林栗引老、庄之言，在"混"字上特起波澜，则是暗示《西铭》袭道家之说。接着他又对"天地之塞吾其体，天地之帅吾其性"两句提出十分严厉的批评。他说：

此其语脉出于《孟子》。孟子言："浩然之气，养而勿害，则塞乎天地之间。"又言："志，气之帅也。故志至焉，气次焉。"今舍气而言体，则又

非孟子之本义矣。其义盖窃取于浮屠所谓“佛身充满法界”之说。然彼言佛身，谓道体也；道之为体，扩而充之，虽满于法界可也。今言“吾体”，则七尺之躯尔，谓充塞天地，不亦妄乎！至言“天地之帅吾其性”，尤无所依据。……况于父天母地，而以吾为之帅，则惟予言而莫之违矣，不亦妄乎！

这段评论中有两个特殊论点应略加说明。第一，他指斥张载“窃取于浮屠”大概本于杨时之说，即“《西铭》会古人用心要处为主，正如杜顺作法界观样”（《龟山集》卷一二《语录三》）。第二，他针对“吾体”的驳诘可与胡宏（1105～1155）之说互相参证。《知言》记与人问答云：

“万物与我为一，可以为仁之体乎？”曰：“子以六尺之躯，若何而能与万物为一！”曰：“身不能与万物为一，心则能矣。”曰：“人身有百病一死，天下之物有一变万生，子若何而能与之为一！”（引自朱熹《胡子知言疑义》，《文集》卷七三）

所以林栗的话至少可以说是“言伪而辩”，因为《西铭》中此二语确在发挥“万物与我为一”的“仁体”，前面也指出了。《西铭》所表达的小我与宇宙合一的精神境界（相当于所谓“宇宙感”［cosmic feeling］）向来为儒者所深喜，所以张载“为天地立心”四句话到今天还流行不衰。（可参看冯友兰：《中国哲学史新论》，第七册，203～210页，台北，蓝灯，1991。）作为一种境界或信仰，我们很容易理解“以天地万物为一体”的意识为什么会如此动人心弦。但是我们同时必须知道，“七尺之躯”何以能“充塞天地”毕竟是一个客观的思想问题，不但反对派如林栗有此一问，理学家如胡宏也不得不继续寻找解答。但林栗的最尖锐的质问则针对着下面几句话而发：“民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子也；其大臣，宗子之家相也。”他说：

若以其并生乎天地之间，则民、物皆吾同胞也。今谓“物吾与”者，其于“同胞”何所辨乎？“与”之为名，从何立也？若言“大君者，吾父母宗子也”，其以大君为父母乎？为宗子乎？《书》曰：“惟天地万物父母，

> 惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。"兹固《西铭》所本以立其说者也。然一以为"父母"，一以为"宗子"，何其亲疏、厚薄、尊卑之不伦也。其亦不思甚矣。父母可降而为宗子乎？宗子可升而为父母乎？是其易位乱伦，名教之大贼也，学者将何取焉？又言其"大臣，宗子之家相也"，则宗子有相，而父母无之；非特无相，亦无父母矣，可不悲哉！孟子曰："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。"若邪说诬民，充塞仁义，将有率兽食人之事。予于《西铭》亦云。尊《西铭》者，其不可以无辨。

"易位乱伦，名教大贼"在儒家道德语言中属于严厉的谴责，所以朱熹独于此点不能不为《西铭》作辩护。他记与林栗的对答如下：

> 又论《西铭》，予曰："无可疑处，却是侍郎未晓其文义，所以不免致疑。其余未暇悉辨，只'大君者，吾父母宗子'一句，全错读了，尤为明白。本文之意，盖曰：人皆天地之子，而大君乃其適（按：即'嫡'）长子。所谓宗子，有君道者也，故曰：大君者乃吾父母之宗子尔。非如侍郎所说'既为父母，又降而为子也'。"林曰："宗子如何是適长子？"予曰："此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之，非父母適长子而何？此事它人容或不晓，侍郎以礼学名家，岂不晓乎？"林乃俛首无说而去，然意象殊不平。（《记林黄中辨易、西铭》）

这一段话把两人不欢而散的气氛如实地保存了下来。林栗并未为朱熹的雄辩所折服，读末句可知。

比读杨时与林栗的文字，我们可以说，前者仅疑《西铭》论"分殊"有所不足，后者则于"理一"与"分殊"一概加以驳斥。现在让我们借助于这些批评来探讨《西铭》关于人间秩序的构想，至于批评本身是否出于误解文义则与本书主旨无关，故置而不论，以避枝蔓。依照朱熹所说，《西铭》的全部构想建立在仁体的"一统而万殊"这一基本假定上。（见《西铭解》，《张子全书》卷一）林栗因为并不认同这一假定，所以对于"乾坤父母"、"混然中处"等观念无法接受。但这不仅林氏一人如此，当时同抱此疑的还有陆九韶。朱熹《答

陆子美二》云：

> 熹所论《西铭》之意，正谓长者以横渠之言不当谓乾坤实为父母，而以"胶固"斥之。故窃疑之，以为若如长者之意，则是谓人物实无所资于天地，恐有所未安尔，非熹本说欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊，则又不得而不辨也。(《文集》卷三六)

可知九韶也和林栗一样，认为张载以"乾坤实为父母"，故初以"胶固"斥之；经朱熹《答书一》解释后，仍坚持此是"假借"之言，不得径视乾坤为父母。九韶两次来书，都是同时批评《太极图说》与《西铭》的，但原书关于《西铭》的部分已不可见，而关于《太极》问题，则因陆九渊起而争辩，成为理学史上一大公案。(参看钱穆：《朱子新学案》，第三册，443～446 页。)今按：朱熹《西铭解》之末有淳熙戊申(十五年，1188)二月己巳跋曰：

> 始予作《太极》、《西铭》二解，未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义，而妄肆诋诃，予窃悼焉。因出此解，以示学徒，是广其传。

此所谓"近见儒者多议两书之失"，必指陆九韶，则九韶来书质难，定在此前不久。何以知之？第一，林栗与朱熹面辩《西铭》，事在淳熙十五年六月一日，尚在此跋之后四个月，则跋语只能是针对九韶而发。第二，据朱熹《答陆子美一》，江西通邮不便，"托子静转致"。这是因为九渊在临安，便于邮致之故。但《答书二》则已有"子静归来，必朝夕得款聚"之语。九渊离开临安在淳熙十三年底，抵家当在次年春间(详见下篇第八章)因此我们完全可以断定朱熹的两封答书分别作于淳熙十三年和十四年，与跋语"今见儒者"云云，密合无间。(参看陈来：《朱子书信编年考证》，239～240 页。)也正因为第一书由九渊"转致"，这才引起两年后的大论辩，不过九渊放过了《西铭》，专争"无极而太极"而已。

"乾坤父母"之说引起的争议如此纷纷，何以张载、二程、朱熹一系的理

学家对这一观点持之极坚，毫不动摇呢？朱熹《答陆子美一》道出了其中最深刻的原委。他说：

> 古之君子，惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物；推其所为，以至于能以天下为一家，中国为一人，而非意之也。今若必谓人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言，以形容仁体而破有我之私而已。则所谓仁体者，全是虚名，初无实体，而小己之私却是实理，合有分别；圣贤于此，却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无，破坏其所有也。若果如此，则其立言之失，"胶固"二字岂足以尽之？而又何足以破人之梏于一己之私哉！

从现代的分析角度说，《西铭》是以父母子女——"家"——为模型所推想出来的"人"与"天地万物"的关系，包括"人"与其他人的关系；在这一推想中，"乾称父，坤称母"是唯一而且必然的始点。朱熹本人已具有此一分析观点。所以有人问他《西铭》中"仁孝之理"，他答道：

> 他不是说孝，是将孝来形容这仁；事亲底道理，便是事天底样子。（《语类》卷九八《张子之书一》）

他的门人也赞叹道：

> 先生谓事亲是事天底样子，只此一句，说尽《西铭》之意矣。（同上）

这里"样子"两个字正是现代语言中所谓"模型"（model）。但语言层面的分析虽能彰显《西铭》立说的结构，却接触不到其中近于宗教信仰的精神内涵。张载、二程和朱熹看来都真诚地相信：乾坤与万物（包括人在内）的关系相当于父母与子女的关系，即朱熹《西铭解》所说的"乾者，万物之所资以始"，"坤者，万物之所资以生"。"仁体"则指维系这一关系的精神实体，它流行不息，因而使整个宇宙（特别是人间）常保持着一种"理一而分殊"的动态

平衡。“仁体”虽即是“理一”之“理”，但既以“仁体”为名，则其发用便成“情”的“分殊”，如“民胞”、“物与”或上引朱熹所谓“亲亲而仁民”、“仁民而爱物”。（见《孟子·尽心上》）“仁体”的亲和力凝合成人间秩序，但这一亲和力如果没有更高的宇宙根源，则终究是不能持久的，而且也不配称作“仁体”了。这是《西铭》必始于“乾称父，坤称母”的根本理据。朱熹《答陆子美一》还强调了一个要点，“乾坤父母”在字面上虽是比喻，却又恰如其分地折射出宇宙的实在。《西铭》的全部理论便建立在对于这一宇宙实在的真切认识之上。书中所云“见得道理真实如此……非意之也”，此“意”字即与下文“妄以己意造作言语”相通。这里显现出真信仰与假意识之辨。从张载到朱熹，理学家大体对以“家”为模型的宇宙本体（“仁体”）深信不疑，《西铭》决不可看作是“姑为宏阔广大之言，以形容仁体”。若取后一看法，则“理一而分殊”不过是为了“利害”（维持现有秩序）而造作的假意识而已，这是朱熹所绝对不能接受的。“假意识”或“意识形态”是现代名词，在当时大概可以称之为“天道设教”，但名词虽异，所指则一。朱熹早在 12 世纪便能如此明确地划分真信仰与假意识之间的界限，其思路之曲折幽深是很可惊异的。

以上我们通过林栗和陆九韶的批评，清理了《西铭》的思想基调。“理一而分殊”的命题起源于关于人间秩序的整体构想，不但北宋初期的道学家的主要关怀在于“仁体”的政治、社会发用，朱熹更将这一观点发挥至最大限度。他所谓“天下为一家，中国为一人”可以代表“理一而分殊”的最高境界。但“天下为一家”并不是用“理一”来掩盖“分殊”，他说得很明白：

> 且如人之一家，自有等级之别。（《语类》卷九八《张子之书一》）

这正是要凸显“分殊”的无往而不在。严格地说，由血缘构成的“家”的“等级”大抵不出长幼、上下、亲疏等有限的范畴。但若将“等级”普遍推至“天下”，则人与人之间的关系有数不尽的各类“分殊”，自然不是“家”的少数范畴所能容纳的。但《西铭》的最大特色恰恰在于通过以“仁体”为“理一”的观念，并借助比喻性的思维，将天下一切“等级”转换为血缘化的“分殊”。这样一来，在理学家的独特构想中，“等级”不但“合理”而且也“合情”了。这一特色与下文讨论人君与“士”的关系颇相牵涉，所以先在此留一伏笔。

紧接着让我们检讨林栗关于"天地之塞吾其体，天地之帅吾其性"二语的驳论。如前所引，他指出，将"七尺之躯"的"吾体"夸大到"充塞天地"的程度是一"妄"；将"吾性"说成"天地之帅"，要求"父天母地"都听从"予言而莫之违"，则是另一更大的"妄"。不用说，这两点都包含了严重的误解，而误解则起于他根本不接受理学背后那一整套宇宙论、形而上学的预设。但是他真正关心的并不是学说本身的正误，而是其政治、社会的后果，即所谓"易位乱伦，名教之大贼"。这才是他的批评最值得重视的部分。他所用的两个"妄"字都具有"狂妄"的含义，不仅指学说，而且指人。《西铭》的作者和"尊《西铭》过于《六经》"的"近世士人"（即理学之士）当然都逃不了"妄"的指责。在这一关节上，我们必须追问：《西铭》立说的对象究竟是谁？什么样的人能够真正做得到"天地之塞吾其体，天地之帅吾其性"呢？理论上说，《西铭》普遍肯定了"人"有参与宇宙创化的作用，因此对于每一个人都应该是同样有效的。但就实践一方面说，也和"人皆可以为尧、舜"一样，似乎只有少数具有高度精神修养的人才能逐步走近《西铭》所揭示的境界。我们可以肯定地说，张载撰《西铭》，是为了开导那些有志求道而思想还有所拘执的人，它初名《订顽》便透露了此中消息。扩大到极限，张载预想中的读者群也只能在"士"阶层之内，而不包括农、工、商及其他类群，《西铭》"民吾同胞"一语便是最有力的内证。把"民"当作"同胞"看待，这样的要求岂不明明是向"士"或"士"以上的在位者提出的吗？"吾其体"、"吾其性"这两句话也同样是对"士"的激励之词。朱熹释之曰：

> 塞，如孟子说"塞乎天地之间"。塞只是气。吾之体即天地之气。帅是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。（《语类》卷九八《张子之书一》）

此条引孟子为据，是叶贺孙辛亥（绍熙二年，1192）所记，与朱熹乾道壬辰（八年，1172）《西铭解》所言已颇有不同。这大概是因为受到林栗的挑战所作的修正。根据孟子，"气"必须"养"才能"充塞"，"性"也必须"扩充"才能完成，这又只能是对于"士"的期待，非所望于一般的"民"。张载这两句话的理论根据见于《正蒙·大心篇》。他说：

> 成吾身者，天之神也。不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓己知尔。（《张载集》，25页）

"神"即"天德"（见《神化篇》），所以这里说的即是"德性所知"与"见闻之知"的分别。前者非"内圣"有成之"士"不能企及，一般的"民"则完全局限在耳目闻见之内。林栗用两个"妄"字来痛斥以"内圣外王"自负的理学之士，正是因为他认定，这些人已目无"父天母地"，根本动摇了尊卑秩序。专就这一点说，他的激情批判确是有感而发，理学家（包括朱熹在内）平时言行中所透露的特殊风格和他的守旧心态太不相容了。朱熹说：

> "吾其体，吾其性"，有我去承当之意。（《语类》卷九八《张子之书一》）

这是一针见血的话，但林栗却也因此被激怒了。所以林栗《西铭说》的理论价值如何是另一问题，作为一个历史文件它凸显了理学在政治文化方面的特色。《西铭》的一个中心论旨便是要发扬"士"的"承当"精神，其源头则在范仲淹的"以天下为己任"的意识。张载二十一岁时，范仲淹曾劝他读《中庸》，从此这个意识便开始在他的心中萌芽滋长，《西铭》便是其最后的结果。如果仅将《西铭》看作"理一而分殊"的形而上学命题，我们便接触不到贯串在两宋理学中间那条重建秩序的主线了。

最后，关于"大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相"这一论断，林栗的批评更具启发性。他的"易位乱伦"一语尤其针对此点而发。前面已指出，《西铭》以"家"为模型，将天地万物的关系一律血缘化了，君主与臣民之间，自然也不例外。但《西铭》在这个问题上更跨进了一步，将君、臣关系纳入宗法系统之中。前引朱熹反驳林栗，已明说"大君乃其（天地）適（嫡）长子"，故称"宗子"；又说，"此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之"。可见宗法化的结果，君主和一切人因同出于"父天母地"之故，竟都变成"兄弟"了。这虽是"比喻"式的说法，在林栗听来，简直大逆不道至于极点了。

现在让我们先清理张载关于"宗子"的看法。《经学理窟·宗法》云：

> 夫所谓宗者，以己之旁亲兄弟来宗己。所以得宗之名，是人来宗己，非己宗于人也。所以继祢则谓之继祢之宗，继祖则谓之继祖之宗，曾高亦然。(《张载集》,259页)

他又解释宗子与其他兄弟的关系云：

> 譬如一人数子，且以适(嫡)长为大宗，须据所有家计厚给以养宗子，宗子势重，即愿得之，供宗子外乃将所有均给族人。宗子须专立教授，宗子之得失，责在教授，其他族人，别立教授。(同上，260页)

毫无问题，张载说"大君者，吾父母宗子"那句话时，心中的具体模式便比照着这个"宗子"制度。君主虽然应该受到天下臣民的特殊尊崇，也应该享用特别优厚的奉养，但他并不是绝对的"首出庶物"。他与大臣之间的关系有如"宗子"之于"家相"；至于"宗子之得失，责在教授"，则又很像君主之有"经筵"了。程颐《论经筵第三劄子》，为防止"人主"的"骄肆"、"满假"，特别主张"人主"必须"尊贤畏相"。在《劄子》第二《贴黄》中，他更明白地指出：

> 臣以为，天下重任，唯宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。(《程氏文集》卷六)

这岂不是和"宗子"之有"家相"、"教授"如出一辙吗？由此可知，张载比"大君"为"宗子"，决不可等闲视之。他的深层用意是通过宗法化以消减君主的绝对权威，缩短君臣之间一段不可逾越的距离。程颐曾用下面这几句话描述当时皇帝的无上威势："居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方奉承，所欲随得。"(同上)张载的宗法化设想当然是针对着这一情况而发。如果君主只是"宗子"，臣民都变成了"旁亲兄弟"，君相之间也比照着"宗子"与"家相"的关系重作安顿，则"三纲"中的第一"纲"——君臣——便将发生根本性质的变化。张载敢于将牢不可破的"天子"概念扩大应用在所有臣民

的身上,仅此一端即显出理学在中国政治思想史上的开创精神。至于这一设想是否过于一厢情愿,反而是一个不相干的问题,因为我们所重视的是张载毕竟运用了一种曲折的方式,向"君为臣纲"的观念提出了挑战。经过以上的分析,林栗为什么说《西铭》是"名教之大贼",便迎刃而解了。我们如何能断定张载确有这个用意呢?下面这条资料可引作实证。《横渠易说·系辞》解"黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治"曰:

> 上古无君臣尊卑劳逸之别,故制以礼,垂衣裳而天下治,必是前世未得如此,其文章礼乐简易朴略,至尧则焕乎其有文章。(《张载集》,212页)

"上古无君臣尊卑劳逸之别"这一句话便清楚地告诉我们:在张载的理想中,君臣之间应该存在着怎样的关系。这是理学中有关人间秩序的一个重要向度,必须更端另论。

五.五 程氏《易传》中的政治思想

北宋是士阶层在政治上十分活跃的朝代。随着"以天下为己任"的意识的逐渐深化,士阶层中先觉者的"承当"精神便落实在推动改革以重建秩序的具体任务上面。他们以政治主体自居,不再能安于秦、汉以来"士贱君肆"的成局。(见本书《自序二》引张栻语)抱着这种意态走上朝廷,他们更进一步提出了与君主"同治天下"的要求。(见上篇第三章)在这一新的政治文化中,"君"的性质与职权,他和臣与民的关系,自然进入了儒学的议事日程。理学家不但是在这一政治文化中成长起来的,而且比一般儒者更关心"治道",因此他们关于"君"的看法如何,是不能存而不论的。下面将以程颐《易传》为主要根据,间引其他理学家之说相参证,略道其大概而止。

程颐对于君权的绝对化深为不满,已见前引《论经筵第三箚子》。但他有关君的性质及其与臣民关系的议论则集中在《易传》。《易传》是他的唯一著作,而其中主要部分却是借题发挥"外王"方面的见解,直接涉及王安石新法及党争问题的也往往而有。朱熹评程《易传》,一则曰:"他见得许多道理

了,不肯自做他说,须要寄搭放在经上。"(《语类》卷七三《易九·涣》)再则曰:"只看程《易》,见其只就人事上说,无非日用常行底道理。"(同上卷六七《易三·纲领下》"朱子本义启蒙"条)所以《易传》所表达的是程颐本人对于政治、文化秩序的基本观点,与《易》的原始文本可以分开。他的终极关怀在秩序重建,此书便是最有力的见证。

程颐对于"君位"与"君道"的正当性和必要性是十分肯定的。他注"首出庶物,万国咸宁"曰:

> 乾道首出庶物而万汇亨,君道尊临天位而四海从。王者体天之道,则万国咸宁也。(《周易程氏传》卷一)

"君位"、"君道"都本于"天"是儒家通义,但程颐对"君道"还有进一步的规定。"九五,同人,先号咷而后笑"注曰:

> 人君当与天下大同,而独私一人,非君道也。又先隔则号咷,后遇则笑,是私昵之情,非大同之体也。(同上)

此条当与"同人于野,亨"注语同读,其言曰:

> 以天下大同之道,则圣贤大公之心也。常人之同者,以其私意所合,乃昵比之情耳。故必于野,谓不以昵近情之所私,而于郊野旷远之地,既不系所私,乃至公大同之道,无远不同也,其亨可知。能与天下大同,是天下皆同之也。(同上)

"君道"必须"与天下大同",非"独私一人",仍是儒家的传统理想,但他特举圣贤的"大公之心"与常人的"私意"作正反的对照,则已露出理学的特殊立场。他一向以"仁"即是"公",又说"有少私意,便是不仁"(《遗书》卷二二上)他在答"克己复礼"之问时更说:"非礼处便是私意。既是私意,如何得仁?凡人须是克尽己私后,只有礼,始是仁处。"(同上)合而观之,他的"君道"实已预认修养工夫为前提,"与天下大同"的"外王"必须以"大公之心"的"内



圣"为其基础。再转进一层，论及君主的实际功能，他的观点则更明显地反映了北宋新兴的政治文化。他解"姤之时义大矣哉"有云：

> 君臣不相遇，则政治不兴。(《周易程氏传》卷三)

这句话的历史背景自然是神宗与王安石的遇合。二程虽都认为"安石之学不是"，以致错过了一次千载难逢的"相遇"(见《遗书》卷二上)，但对于"相遇"这件事的本身则是十分肯定的。《伊川先生语四》载：

> 问："荆公可谓得君乎?"曰："后世谓之得君可也，然荆公之智识，亦自能知得。"(《遗书》卷一八)

朱熹说得最明白：

> 论王荆公遇神宗，可谓千载一时，惜乎渠学术不是，后来直坏到恁地。(《语类》卷一三〇《本朝四》)

我们必须牢牢掌握住这一背景，才能完全懂得下面一条的含义。《周易程氏传》解"九二，见龙在田，利见大人"曰：

> 利见大德之君，以行其道。君亦利见大德之臣，以共成其功。天下利见大德之人，以被其泽。(卷一)

这仍是以神宗、王安石的"相遇"为榜样所作的观察，可以总结为"君臣相遇，则政治兴"。末句则指天下之"民"而言，"民"的福利才是"政治"的最后目的，所以"政治"兴或不兴，"功"成或不成，最后必须视"民"是否"被其泽"而定。(详下)但此条"共成其功"四字却特别值得重视。"九五，飞龙在天，利见大人"条云：

> 进位乎天位也。圣人既得天位，则利见在下大德之人，与共成天下

之事。天固利见夫大德之君也。(卷一)

从政治结构上说,人君的"天位"是决不可少的,"大德之君"居"天位"则更是实现"天下大同"的一个必要条件。但是即使在位的是"大德之君"也不可能独治天下,而必须有"在下大德之人,与共成天下之事"。他一再强调君臣"共成"天下的事功,其用意显在纠正他一向反对的绝对化君权。这一点又可取证于他对《尚书·尧典》的讲说。他解"克明俊德"曰:

> 帝王之道也,以择任贤俊为本,得人而后与之同治天下。(《程氏经说》卷二)

从原文四字竟发展出一整套"帝王之道"来,当然也是借题发挥。但此处"同治天下"比《易传》中"共成其功"或"共成天下之事",在意义上更为显豁,完全表达了宋代士大夫以政治主体自居的心理。熙宁四年(1071)文彦博当面向神宗指出,皇帝是"与士大夫治天下",这句话早已成为历史上的名言(见《续资治通鉴长编》卷二二一)。南宋宝庆元年(1225)朱熹门人曹彦约(1157~1228)上《封事》,则直称在位的士大夫为"天下之共治者"(见《昌谷集》卷五);此语我尚未见后世称引,但其重要性决不在文彦博的名言之下,因为它证实了士大夫与皇帝"共治"的观念持续了一百五十年之久,未尝断绝。"君臣同治"与"君为臣纲"之间存在着一道不可跨越的鸿沟,这是宋代理学家对于传统儒家政治思想的重大修改。(详见第三章)

程颐解《易》又有根据他自己的政治经历而立说者,更是非常有价值的史料。"蒙:亨,匪我求童蒙,童蒙求我。"注云:

> "匪我求童蒙,童蒙求我。"五居尊位,有柔顺之德,而方在童蒙,与二为正应,而中德又同,能用二之道以发其蒙也。二以刚中之德在下,为君所信向,当以道自守,待君至诚求己,而后应之,则能用其道,匪我求于童蒙,乃童蒙来求于我也。(卷一)

这一段话清楚地反映了他在元祐元年至二年(1086~1087)为崇政殿说书的



经历。其时哲宗不过十一二岁，故是“童蒙”，事见朱熹《伊川先生年谱》。(《遗书·附录》)这是他的经验总结。下一条复引其义。“蒙亨，以亨行时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”注云：

> “匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”二以刚明之贤处于下，五以童蒙居上。非是二求于五，盖五之志应于二也。贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能信用之理。古之人所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道，不如是不足与有为也。(同上)

这两条中的“五”象征君主，“二”则臣下，这是用《易》的符号语言，可不深论。就他的亲身经验说，他固然在“崇政殿说书”的身份上表现了“刚中之德”，哲宗却未必“有柔顺之德”。《伊川先生年谱》载：

> 一日，讲罢未退，上忽起凭槛，戏折柳枝。先生进曰：“方春发生，不可无故摧折。”上不悦。

不但哲宗并无“五之志应于二”之事，而且皇太后也嫌他多事。(按《伊川先生年谱》引《王公系年录》云：“帘中以其不靖。”)所以他自元祐二年被排挤出朝以后，便再也不肯入局。他在元祐七年与九年许多辞状中一再陈“儒者进退之道”(见《文集》卷六)，与《易传》所言，一一吻合。“进退之道”自孟子以下便少有人问津，至宋代才再度成为儒家中一个重要论题，以致《近思录》必须特辟“出处”一目。但这不是理学家所独有，由王安石“平时每欲以道进退”(叶梦得《石林燕语》卷七)和司马光“新法不罢，义不可起”(邵伯温《邵氏闻见录》卷一一)两例推之，重“进退之道”必须理解为宋代士大夫政治文化的一个基本构成部分。程颐又论“六五，童蒙吉”曰：

> 五以柔顺居君位，下应于二，以柔中之德，任刚明之才，足以治天下之蒙，故吉也。童，取未发而资于人也。为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也？(《周易程氏传》卷一)

此条虽说"童蒙",重点已有转移,非专就哲宗发议,但仍可能与北宋自真宗之后即位者多幼主有关。如仁宗年十三、哲宗十岁、徽宗十九,而神宗也仅弱冠,前三者都曾经过或长或短的太后垂帘阶段。最可注意的是君柔臣刚似已成为一个普遍的原则,不必与君主的年龄有关。"任贤以成其功,何异乎出于己"即进一步说明"君柔臣刚"的含义,似乎是主张君无为而臣有为。他又解"君子学以聚之……君德也"云:

> 圣人在下,虽已显而未得位,则进德修业而已。……君德已著,利见大人,而进以行之耳。进居其位者,舜、禹也;进行其道者,伊、傅也。(同上)

末二句明说君但"居其位"而已,"行其道"的事则完全委之于宰辅大臣。合此两条,可知程颐必有下引孔子的一段话在胸。《论语·卫灵公》云:

> 子曰:"无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣。"

后世解舜之"无为而治",大致认为舜举众贤在位,自己便可以无为而天下治了。(参看杨伯峻关于此条"注释"所引诸家之说,《论语译注》,169页,北京,中华书局,1958。)分析至此,我们不能不说,程颐理想中的君主只是一个以德居位而任贤的象征性元首;通过"无为而治"的观念,他所向往的其实是重建一种虚君制度,一切"行道"之事都在贤士大夫之手。我们还可以肯定地说,这不是他一个人的想法,而代表了理学家的一种共识。试读陆九渊下面这一段议论:

> 又古所谓责成者,谓人君委任之道,当专一不疑二,而后其臣得以展布四体以任君之事,悉其心力,尽其才智,而无不以之怨。人主高拱于上,不参以己意,不间以小人,不维制之以区区之绳约,使其臣无掣肘之患,然后可以责其成功。(《象山先生全集》卷一一《与吴子嗣六》)

九渊曾对杨简说:"丱角时,闻人咏伊川语,自觉若伤我者"(杨简《象山先生

行状》,《慈湖遗书》卷五)。九渊兄弟都研究过程氏《易传》(见《象山先生全集》卷三四《语录上》),上引两条他必曾寓目,决无可疑。但在虚君制问题上,他和程颐的观点竟完全一致。可见"若伤我者"的话也不能作无限度的推广,以为他和程颐全无相合之处。无论如何,从张载、程颐到陆九渊,理学家通过种种曲折方式企图一方面抑制君权,一方面伸张士权,则是显而易见的。

现在我们要进一步发掘程颐关于政治秩序的整体看法。他解释"象曰:上天下泽,履,君子以辨上下,定民志"云:

> 天在上,泽居下,上(原注:一作"天"。按:当作"天"字)下之正理也。人之所履当如是,故取其象而为履。君子观履之象,以辨别上下之分,以定其民志。夫上下之分明,然后民志有定。民志定,然后可以言治。民志不定,天下不可得而治也。古之时,公卿大夫而下,位各称其德,终身居之,得其分也。位未称德,则举而进之。士修其学,学至而君求之,皆非有预于己也。农工商贾勤其事,而所享有限,故皆有定志而天下之心可一。后世自庶士至于公卿,日志于尊荣,农工商贾日志于富侈,亿兆之心,交骛于利,天下纷然,如之何其可一也?欲其不乱,难矣。此由上下无定志也。君子观履之象,而分辨上下,使各当其分,以定民之心志也。(《周易程氏传》卷一)

这一节话很重要,所以我引全文于此。为什么重要呢?首先,这是"理一而分殊"的原则在政治、社会秩序上的具体应用。如果与《西铭》相对照,则此文的重点在于为何通过"分殊"的合理化而最后归于"理一",与《西铭》由"理一"而推至"分殊"恰好相反相成。首句"天下之正理"即指"仁",《粹言》卷一《论道篇》云:

> 子曰:仁者,天下之正理。失正理,则无序而不和。

此语可以看作是上引传文的总纲。其次,此文从社会分工的角度说"理一而分殊",所以士、农、工、商成为"分殊"的四个主要范畴;不但这四大类群有

"上下之分",每一类中的个别成员也有"上下之分"。与《西铭》中血缘化的比喻语言不同,程颐所用的是反映社会现实的日常语言。因此前者论"分殊"强调"亲疏"之别,后者则"辨别上下之分"。但两者所讨论的是同一"理一而分殊"的秩序,不过因切入的角度或层面不同而有此表面之异而已。朱熹《读大纪》曰:

> 宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。(《文集》卷七〇)

这也同样是"理一而分殊"在人间秩序上的应用,但重点则放在人伦关系方面。所以"三纲"、"五常"构成了"分殊"的基本范畴,而传达"分殊"的则是道德语言。总之,"理一而分殊"的本身便可以有种种不同方式的"分殊",这里不能详论。其三,在程颐所构想的秩序中,"位各称其德"是一个重要的原则,这是针对着士、农、工、商每一类群中的个别成员而提出的。类群的固定性来自社会分工,但个别成员的"位"则不是固定的,一依"德"的高低而上下流动。"位未称德,则举而进之。"反之,"德"不称"位"当然也应该"抑而退之"了。他在这段文字中没有涉及个人在不同类群间的流动问题。但"士"与"民"之间在北宋已不存在不可逾越的界线,前面已分析过了,不待再说。概括言之,每一个社会成员都能找到和他的才能和努力完全相符的位置,这才是理学家所企图重建的秩序。但是"分辨上下,使各当其分,以定民之心志"的任务最后仍落在士大夫("君子")的身上,这一精英论的立场则与《西铭》完全一致。

这里应该顺便交代一下程颐《易传》中有关"君"与"民"的看法。"九四,包无鱼,起凶"注曰:

> 居上位而失其下,下之离,由己之失德也。四之失者,不中正也。以不中正而失其民,所以凶也。……不能保其下,由失道也。岂有上不失道而下离者乎?遇之道,君臣、民主、夫妇、朋友皆在焉。四以下睽,故主民而言。为上而下离,必有凶变。起者,将生之谓。民心既离,难



> 将作矣。(卷三)

此条专论"君"、"民"关系,以"民"之叛离全归之于"君"之"失道"或"失德",并无一字责备"民"。这是最可注意之点。关于君主"不能保其下"而致"凶变",他在另一处说得更透彻。"不宁方来,上下应也"注解曰:

> 人之生,不能保其安宁,方且来求附比。民不能自保,故戴君以求宁;君不能独立,故保民以为安。不宁而来比者,上下相应也。以圣人之公言之,固至诚求天下之比,以安民也。以后王之私言之,不求下民之附,则危亡至矣。故上下之志,必相应也。(卷一)

此条从孟子"保民而王"(《梁惠王上》)的观念推出一篇君主起源论,代表了儒家政治思想的一种新发展。陆九渊《保民而王》也说:

> 民生不能无群,群不能无争,争则乱,乱则生不可保。王者之作盖天生聪明,使之统理人群,息其争,治其乱,而以保其生者也。(《象山先生全集》卷三二《拾遗》)

这也是从"保民而生"推论君主制的原始,取径与程颐相同,但参用了荀子《礼论》("争"与"乱")与《王制》("君善群")的论点。两者相较,程说更为周密,确有似于西方契约说之处。1903年刘师培辑《中国民约精义》三卷(收在《刘申叔先生遗书》,宁武高氏校印,1937),上起《易》、《书》、《诗》,下迄魏源、戴望,摘录他认为可与卢梭《民约论》相通的文字,不下数百条,并各加按语。我检视一遍,发现竟全出附会,但此书本为宣导"革命"而作,故不必深责。卷三引有程氏《易传》一条,其实不着边际,而上引"比"卦传文却反而漏收了。我之所以认为此条最近于社会契约说,因为其中不但强调了"上下相应",而且分别指出了"民"之所以依附于"君"是为了换取"保护",而"君"若不能尽到"保民以为安"的责任,则"民"必中止"依附",即上一条《易传》所谓"民心既离,难将作矣"。所以程颐似乎假定"君"、"民"之间有一种契约关系——各以所有易其所无。"君"如不履行"保民"的条件,此契约便失效。这

一型的契约论颇似洛克(John Locke，1632～1704)论政府与人民有直接契约关系，而与霍布斯(Thomas Hobbes，1588～1679)不同，因为后者以契约关系仅限于人民之间，即他们共同约定以服从换取君主的保护，但君主对于人民反而没有任何契约的承诺。此其一。17世纪西方契约论的兴起是为了取代君权神授论，故所谓契约纯是由人与人之间互相同意而订立的。程颐论"君"与"民"的关系也是如此，他根本没有提到"天命"之说，甚至连陆九渊"王者之作，盖天生聪明"那样的话也没有。此其二。必须声明，我决不是有意将程颐夸张为一个契约论者，当然更不是说他已摆脱了"天"的意识。我只是要指出：仅就上引两条文字而言，他讨论君与民的关系确是从彼此的实际需要出发，而且至少可以暂时置"天"于不议不论之列。他的说法上承孟子"民为贵"的思想而来，这是不成问题的。但在孟子那里，"天"是极重要的。谁应该为天子完全是"天"的决定。"民"虽然能发生举足轻重的作用，然而仍须由"天"转手，所以他最后不得不引"天视自我民视，天听自我民听"为终极的依据。(《孟子·万章上》)程颐论"君"的起源竟能省去"天"的一道转折，这不能不说是比孟子跨前了一步。此步虽小，却是极值得重视的。

前面已一再说过，理学家将重建秩序的大任完全放在"士"的身上。但他们之所以如此则建立在孟子早就提出的一个预设之上：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。(《尽心上》)

宋代理学家对于这一段"士""民"关系的阐释基本上是深信不疑的。这在本节相关的考论中已得到充分的印证。根据这一观点，"士"是为"民"的福利而奋斗的领导阶层，而不是凌驾于"民"之上的特权集团。"士"为什么能发挥这一特殊功能呢？因为他们不但掌握了"道"，而且随时随地都在致力于"道"的社会实践。朱熹注"民不失望"说：

> "民不失望"，言人素望其兴道致治，而今果如所望也。



这就是说，不但"士"以"道"自任，"民"也同样以此期待着"士"。所以在理学家的认识中，"士"毋宁应该是所有"民"的代言人或代理人。这个看法也有一定的社会根据。孟子时代"士"已与农、工、商合称四民，不过居于"首"位而已。不但如此，"农之子"中也已出现了"秀才之能为士者"的社会流动。(《国语》卷六《齐语》及《管子·小匡》，参看《士与中国文化》，17～18 页。)北宋则农、工、商子弟都可以通过科举而取得"士"的身份，已见上文。"士"既从"民"来，当然可以有资格说"致君行道"、"泽加于民"一类的话。澄清了理学家关于"士"、"民"关系的一般认识之后，让我们再进一步考察他们对于"民"的政治作用的看法。遍检文献，我找到了三条资料，值得介绍出来。张载《经学理窟·诗书》篇云：

> 民虽至愚无知，惟于私己然后昏而不明，至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也。(《张载集》，256～257 页)

程颐说：

> 夫民，合而听之则圣，散而听之则愚。(《遗书》卷二三《伊川先生语九》)

陆九渊也说：

> 夫民，合而听之则神，离而听之则愚。(《象山先生全集》卷三四《语录上》)

这三条的意思基本一致，可以代表两宋理学家的共识，断然无疑。九渊语直接取自程颐，仅改动了两个字，则更皎然可辨；他的政治观念与程颐十分接近，又添一证。三条之中，张载所言较详，对于"民"何以"合而听之则圣，离而听之则愚"提出了很有说服力的解释：个别的"民"在涉及一己利害时往往"昏而不明"，但就"民"之全体而言，他们对于公共事务的是非得失则看得十分清楚。这个看法虽流行于宋代理学家之间，却不是从他们开始的，儒家政

治传统早已察觉到这一点。唐代陆贽说：

> 所谓众庶者，至愚而神。盖以蚩蚩之徒，或昏或鄙，此其似于愚也。然而上之得失靡不辩，上之好恶靡不知，上之所秘靡不传，上之所为靡不效，此其类于神也。(《陆宣公翰苑集》卷一三《奉天请数对群臣兼许令论事状》)

陆贽的奏议极受宋代理学家的推重(见《朱子语类》卷一三六《历代三》)，张载、程颐，以至陆九渊都可能读过此状，九渊改“圣”为“神”，或即本此。正由于对“民”的集体政治智慧抱有极大的信念，所以他们论“君”和“民”的关系，才特别强调“为上而下离，必有凶变”，或“不求下民之附，则危亡至矣”。“君”在这里当然不是单指君主个人或君位，而是整个政权的象征。政治秩序的安危最后系于“民心”的向背，这是理学家认识得最真切的一条儒家代代相传的古训。明乎此，我们才能把握住他们重建秩序的实际含义。所谓秩序重建，并不是根据形而上学、宇宙论之“理”推演出一套乌托邦设计，强加于现实社会之上。以熙宁新法为例，当时三司条例司是推行改革的中心，熙宁二年分遣属员刘彝、程颢、苏辙等八人至诸路，“相度农田、水利、税赋、科率、徭役利害”。(《宋会要辑稿》《职官五之一》;《宋史》卷一六一《职官一》)可知新法拟定之前，以王安石为首的执政集团也曾详细考察过各地方的民间实况。后来因“青苗”、“免役”激成改革集团的内部大分裂，正是由于王安石偏信了吕惠卿，不肯接受刘彝、程颢、苏辙等人的反对意见。《宋史》卷三四三《陆佃传》云：

> 陆佃……受经于王安石。熙宁三年，应举入京。适安石当国，首问新政，佃曰：“法非不善，但推行不能如初意，还为扰民，如青苗是也。”安石惊曰：“何为乃尔？吾与吕惠卿议之，又访外议。”佃曰：“公乐闻善，古所未有，然外间颇以为拒谏。”安石笑曰：“吾岂拒谏？但邪说营营，顾无足听。”佃曰：“是乃所以致人言也。”明日，安石召谓之曰：“惠卿云：‘私家取债，亦须一鸡半豚。’已遣李承之使淮南质究矣。”既而承之还，诡言于民无不便，佃说不行。

陆佃(1042～1102)终生尊敬王安石,有《陶山集》可证;他所反映的"扰民"情况自不可与政敌攻击之言等量齐观。王安石的动机也是"泽加于民",但一旦为人所蒙蔽,便看不见民间的真相了。吸取了这个教训,所以宋代理学家越是有志于秩序重建的,便越下功夫研究时务。我们决不能把他们想像成终日"静坐",沉浸于心、性、理、气之中。不但程颐"于今日天下之事尽记得熟",如张载所云,南宋如朱熹与陆九渊在外任期间也同样将全副精神贯注在地方利弊和民间疾苦上面。周必大称许九渊"荆门之政,如古循吏"(《象山先生全集》卷三六《年谱》绍熙三年条)决无溢美。朱熹外任的时间较长,成绩更是卓著。《语类》卷一〇七《朱子四·内任》"杂记言行"条有一亲切的记载云:

> 侍先生到唐石,待野叟樵夫,如接宾客,略无分毫畦町,某因侍立久之。先生曰:"此一等人,若势分相绝,如何使他得以尽其情?"唐石有社仓,往往支发不时,故彼人来告。先生云:"救弊之道,在今日极是要严。不严,如何得实惠及此等细民!"

此条是刘炎记己酉(淳熙十六年,1189)以后所闻,当是朱熹绍熙元年知漳州任内的事。这条记事既具体又生动,理学家对待"民"的态度已尽在其中了。(参看吾妻重二:《朱熹の政治思想》,文收关西大学文学部中国语中国文学科编《文化事象としての中国》,51～87页,大阪,关西大学出版部,2002。)

五.六　朱熹的"君道"及其理学结构

在这最后的分节中,我要特别讨论朱熹关于"君道"观念,借以与程颐《易传》中的说法互相参证。《记林黄中辨易、西铭》末节云:

> 予还自临安,客有问此曲折者……因命儿辈录此以示之。客因有问者曰:"太极之论,则闻之矣,宗子之云,殆即庄生所谓'知天子与我,皆天之所子'者,子不引之以为夫子之助,何耶?"予应之曰:"庄生知天

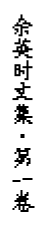
子与我皆天之所子，而不知其適（嫡）庶少长之别；知擎跽曲拳为人臣之礼，而不知天理之所自来。故常以其不可行于世者为内直，而与天为徒；常以其不得已而强为者为外曲，而与人为徒。若如其言，则是臣之视其君，阴固以为无异于吾之等夷，而阳为是不情者，以虚尊之也。孟子所谓'杨氏为我，是无君也'，正谓此尔。其与张子之言理一而分殊者，岂可同年而语哉！"（《文集》卷七一）

朱熹在这一段话中把他对于"君"的看法和盘托出，但因语较含蓄，须稍加解释。所引庄子语，见《人间世》，原文云：

然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子……外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼，人皆为之，吾敢不为邪！为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。

这是庄子说明他对于"君"（"天子"）持"内直"与"外曲"两种相反的态度，分别以"天"、"人"二境为依归。从"天"的立场说，"天子"与"己"同是"天"之子，因此并无上下之分。但从"人"的立场说，世俗早以"天子"为高高在上，我为了能在"人间世"立足，也不得不随俗向之跪拜，行"人臣之礼"。此问名为"客问"，恐怕还是朱熹自己的"设问"。值得注意的是，朱熹在此记中一共提出了三种不同的君主观。第一是林栗的绝对尊君说，第二是庄子的君臣平等说，第三是张载的"宗子"说。前二说各趋极端，第三说则介乎其间，也就是他自己的意见。他一向不满于"君尊臣卑"的局面，对于宋高宗大幅度提高君权尤抱深忧，已见第二节。但是另一方面，从"理一而分殊"的秩序观点说，他又绝对不能放弃君臣这一"纲"。他解释为什么"事君"必须说"忠"的问题说：

父子、兄弟、夫妇，皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说"忠"，却是就不足处说。如庄子说："命也，义也，天下之大戒。"（按：亦见《人间世》）看这



说，君臣自是有不得已意思。（《语类》卷一三《学七·力行》）

这一类说法在《语类》和《文集》中屡见不鲜，几乎每次都引《人间世》作对比，可知是最困扰他的问题之一。张载的"宗子"说恰好为他解脱了困境。《西铭》将君臣关系血缘化、宗法化，虽是比喻之谈，却符合他所坚持的"三纲"都是"天理自然"的理论。（见上引《读大纪》）

《语类》又记：

"乾称父！坤称母"（原注：厉声言"称"字）又曰："以主上为我家里兄子，得乎！"（卷九八《张子之书一》）

这是他唯恐世人把比喻推得太远，真以为君主即是我家兄长，那便"自易得苟且"了。上引朱熹论"忠"语，很容易使我们联想到赫德（Johann Gottfride Herder，1774～1803）的说法。他认为真正的人与人的关系只限于父子、夫妇、兄弟、朋友、人与他人等，这些都是"自然的关系"（natural relationships）。但某些人通过"国家"（State）的形式统治所在的人则是"不自然的"（unnatural），因为这只能把人变成"机器中的盲目零件"而已。赫德论"国家"原指当时普鲁士国王弗雷德里克二世（Frederick II），也可以说明是针对"君"而发。（见 Isaiah Berlin，*Herder and the Enlightenment*，in *The Proper Study of Mankind*，New Youk：Farrar，Straus and Giroux，1998，p. 373。）他在"君臣"一伦上采取了近于庄子的立场，但在其他四伦上则与儒家相去不远。这也是朱熹在他同时代许多人身上所察觉到的一般心态。他所特别发挥的"理一而分殊"之说便是要纠正这一心态。讨论到这里，我们便不能不对朱熹的理学系统作一点政治解读。朱熹说：

若无太极，便不翻了天地。（《语类》卷一《理气上》）
太极只是一个"理"字。（同上）

"翻了天地"便是没有秩序，可知宇宙秩序的基本保证是"太极"或"理"。"太极"或"理"为什么会发生秩序的问题呢？这是"理一而分殊"的缘故。如果



"分殊"失去了"理一"的统驭，则必将陷于大混乱的状态。《语类》又一条云：

> 问理与气。曰："伊川说得好，曰'理一分殊'。合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。"（同上）

这里极可注意的是他分别从宇宙万物与"人"的观点阐明"理一"和"分殊"。"合天地万物"即程颢所谓"仁者以天地万物为一体"（《程氏遗书》卷二上）；"各自有一个理"，即"人人有一太极，物物有一太极"（《语类》卷九四《周子之书·太极图》）。因此我们可以断定，"理一而分殊"虽指普遍性的宇宙秩序，但他心中最为关注的还是人间的秩序，所以才特别指出"及在人"三个字。人间的"分殊"更为深细，因此也更需要"理一"的统摄。此意也上承北宋道学家而来。张载《正蒙·动物篇》云：

> 生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是为天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。（《张载集》，19页）

这是《西铭》的宇宙论根据，"天序"、"天秩"最后仍落实到人间秩序。张载所谓"经正"与"礼行"，在朱熹则称之为"三纲"与"五常"，见前引《读大纪》。如果通过"形而下"世界的眼光来解读"形而上"世界的构造，我们可以说朱熹最担心的事莫过于"翻了纲常"。这是他必须全力以赴，强调"太极"或"理"为"有"的原因。他说：

> 太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。又曰："释氏只见得个皮壳，里面许多道理，他却不见。他皆以君臣父子为幻妄。"（《语类》卷九四《周子之书·太极图》）

他讲"太极"里面的许多道理，最后独引"君臣父子"为实例，这真是图穷而匕首见。

现在我们可以顺理成章地转移到政治秩序上面，试看朱熹如何在"形而



上"的构造中安顿"君"的位置与功能。依"理一而分殊"的原则,"君道"既是万物(包括"事")之一,自然也有一个"太极"。此"君道"的"太极"则非"皇极"莫属。关于"皇极"在孝、光两朝的实际作用,下篇第十二章将有详细论述。这里我们只谈"皇极"作为政治秩序之"理"的含义。《洪范》的"皇极"二字,孔安国释为"大中",此说已为后人所普遍接受,至朱熹始提出异议。他说:

> 某谓不是"大中"。皇者,王也;极,如屋之极;言王者之身可以为下民之标准也。(《语类》卷七九《尚书二·洪范》)

他又说:

> "皇极",如"以为民极"。标准立于此,四方皆面内而取法。皇,谓君也;极,如屋极,阴阳造化之总会枢纽。极之为义,穷极极至,以上更无去处。(同上)

他释"极"为"太极"之"极",至为明显。所以我们完全可以断定:"皇极"即是"君道"的"太极"。然则君主怎样才能做到"为下民之标准"呢?他在《皇极辨》中说得很清楚:

> 既居天下之至中,则必有天下之纯德,而后可以立至极之标准。(《文集》卷七二)

这种"纯德"的养成当然离不开修养,所以他又说:

> 人君修身,使貌恭,言从,视明,听聪,思睿,则身自正。(《语类》卷七九《尚书二》)

这是因为牵就《洪范》文本中的"五事"以言"君"之"纯德",他自己的见解则可以用下面这条语录为代表:

问:"或言今日之告君者,皆能言'修德'二字。不知教人君从何处修起?必有其要。"曰:"安得如此说!只看合下心不是私,即转为天下之大公。将一切私底意尽屏去,所用之人非贤,即别搜求正人用之。"问:"以一人耳目,安能尽知天下之贤?"曰:"只消用一个好人作相,自然推排出来。有一好台谏,知他不好人,自然住不得。"(同上卷一〇八《朱子五·论治道》)

据此,则人君的"纯德"主要体现在"去私意、立公心"上面,此即是他所常常强调的"存天理、灭人欲"。此说虽以普遍命题的形式出现,但其针对性则在人君与士大夫,因为他们是"同治天下"的人。理学系统中许多难解之处往往由此而起。又由于事实上人主掌握了最后的权源(ultimatepower),终不能全无施为,因此朱熹将"君"的功能界定为"用一个好人作相"。概括起来,朱熹论"皇极",只要人主以"纯德"作天下的标准,论"治道"则将君权缩小到任用宰相这一件事上,这和程颐在《易传》中的观点完全一致。换句话说,他理想中的人主也是无为而治的虚君。他解释程子"圣人有心而无为"一语曰:

至于圣人,则顺理而已,复何为哉!(《语类》卷一《理气上》)

这里的"圣人"指古代治天下的圣王,他已是"理"的完全体现,所以一切"顺理"而不必有任何作为。顺着这个线索来解读他所谓"理却无情意,无计度,无造作"(同上)这句话,我们便不能不别有会心。这当然不是说,他的理气说专为政治秩序提供形而上的根据,但"圣人无为"必与他对"理"的构想有一定的关联,则是可以推断的。否则上引二语便不会同出现在《理气》一卷之中了。同样的解读也可以施之于争论最多的"无极而太极"一语。"太极"既是"理",则朱熹对于"理"的三"无"描述应该也适用于"太极"。但因"太极"不但具有"天下公共之理"、"理之极至"或"总天地万物之理"(均见《语类》卷九四)的特殊地位,而且还是"万化之根"(《答陆子美一》,《文集》卷三六),他可能认为不应把它当作一般的"理"看待。周敦颐"无极"则恰好合乎

他的形而上建构的需要。他解释"无极"的意义云：

周子所以谓之无极，正以其无方所、无形状；以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。(《答陆子静五》,《文集》卷三六)

周氏原意是否如此，可以不论，但在朱熹的想像中，"太极"的作用"无乎不在"而又无迹可寻，则必待"无极"两字始能显出。这和"理"之必"有"，而又"无情意，无计度，无造作"，实有异曲同工之妙。三"无"之"理"显然是"无极而太极"的具体而微。不仅如此，他在《答陆子静六》中更说：

"无极而太极"，犹曰"莫之为而为，莫之至而至"。又如曰"无为之为"。皆语势之当然，非谓别有一物也。(同上)

这里引"无为之为"作类比，又和"圣人无为"直接联系在一起了。无论如何，有了三"无"之"理"和"无极而太极"作后盾，他便更能理直气壮地要求人主但以"天下之纯德……立至极之标准"，而将"治天下"之事委之宰相了。正如程所言，"为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也"？朱熹解《太极图说》有云：

太极之全体无不各具于一物之中。(《周元公集》卷一)

"皇极"的"君道"虽是形而下世界中事，但它毕竟是人间之"一物"，何况又是"物"中之最大者。他在《答张敬夫三》中曰：

熹常谓天下万事，有大根本，而每事之中又各有切要处。所谓大根本者，固无出于人主之心术，而所谓切要处者，则必大本既立，然后可推而见也。……此古之欲平天下者，所以汲汲于正心诚意以立其本也。(《文集》卷二五)

这个“立其本”即指《皇极辨》中所谓“立至极之标准”，毫无可疑。如果朱熹关于“无极而太极”的构想竟没有把“皇极”包括在内，则所谓“太极之全体”云云岂不完全落空？这似乎是无法想像的事。他说周敦颐提出“无极”的概念是“迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说的道理”(《答陆子静五》，同上卷三六)，遽视之似未免有点奇峰突起，以致引起陆九渊的反唇相讥(见《与朱元晦二》，《象山先生全集》卷二)。但若扣紧其政治含义，这样的陈述方式反而是十分自然的了。

朱熹坚持用“无极”两字来描述“太极”，和他以“无情意、无计度、无造作”来形容“理”，在思路上是一贯的。如果将这一思路落实到政治秩序上面，则“君”只能是一个“无为而治”的“虚君”。这和他一向批判“君尊臣卑”的观点恰好互相呼应。这并不是我的推测之词，事实上他自己已将这一原则应用在政治方面。他在解释“气强而理弱，理管摄他不得”时，即举了下面的例子：

> 又如君臣同心一体，臣乃君所命；上欲行而下阻格，上之人亦不能一一去督责得他。(《语类》卷四)

这一条最可证明：“形而上”世界中的理、气关系在“形而下”的政治秩序中可以直接转换成君、臣关系。“上欲行而下阻格”是一个负面的例子。反过来说，如果“下欲行”则“上”当然也只应听之而已。上引“至于圣人，则顺理而已，复何为哉”，便清楚地表达了这个意思。人君若不“顺理”，依朱熹的形上系统言，则不复是“理”的完满体现，而下降至“气”的层次，因此也失去“君”的资格。正因其中隐藏着这层当时不能明说的含义，他才会说“无极而太极”一语“说出人不敢说的道理”。陆九渊也未尝不闻弦歌而知雅意，所以答书云：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。杨朱未遽无君，而孟子以为无君，墨翟未遽无父，而孟子以为无父，此其所以为知言也。“极”亦此理也，五居九畴之中而曰



> “皇极”，岂非以其“中”而命之乎？（《全集》卷二《与朱元晦二》）

他不但指“无极”将导致“无君”的后果，而且牵连及于“皇极”之说。驳论针锋相对如此，“无极”的政治含义更无所遁形。讨论至此，我们便完全了解，朱熹为什么坚决反对解“皇极”为“大中”了。因为若解作“大中”，如九渊所持的传统说法，则“皇极”的意义是承认人君对臣下的进退有自由操纵之权；只有解作“王者之身可以为下民之标准”，“皇极”才能一变而为对人君“修身以立政”的要求。（见《皇极解》）也只有如此，人君的绝对权力才能受到某种程度的精神约束。九渊平时也主张“人主高拱在上，不参以己意”。（见前论程氏《易传》节中）但也许由于他深恐着一“无”字便将动摇儒家政治秩序的基础，所以对朱熹的“无极”之说不能发生同情的反响。他的答书又说：

> 来书……又谓：“周子所谓之无极，正以其无方所，无形状。”诚令如此，不知人有甚不敢道处，但加之太极之上，则吾圣门正不肯如此道耳。

上半句似难逃就轻避重之嫌，下半句则维护儒家秩序的意态跃然纸上。朱、陆“无极而太极”之争不能在形而上的层次中获得全面的理解，这是十分显然的。

最后我要郑重指出，我仅仅强调理学系统中有必须通过政治解读才能澄清的部分，但并不是将全部理学都化约为政治问题。以往关于宋代理学的性质有两处流传最广的论点：第一，在“道统大叙事”中，论者假定理学家的主要旨趣在“上接孔、孟不传之学”。在这一预设之下，论者往往持孔、孟的“本义”来断定理学各派之间的分歧。第二，现代哲学史家则假定理学家所讨论的相当于西方形而上学或宇宙论的问题。根据这个预设，哲学史家运用种种西方哲学的系统来阐释理学的不同流派。这两种研究方式各有所见，但却具有一个共同之点，即将理学从宋代的历史脉络中抽离了出来。我在这篇“绪说”中所采取的则是另一预设。我假定理学家上承宋初儒学的主流，要求改变现实，重建一个合理的人间秩序，整顿“治道”则构成了秩序重建的始点。只有如此看，我们才能解释为什么熙宁初年北宋理学家曾一度参与变法运动，又为什么南宋各派理学之士那样争先恐后地响应孝宗末年

的改革号召。实际行动也许更能说明他们的思想倾向。我并不否认理学家曾认真探求原始经典的"本义",以期"上接孔、孟",我也不否认他们曾同样认真地试建形而上系统。但分析到最后,无论"上接孔、孟"或形而上系统都不是理学家追求的终点,二者同是为秩序重建这一终极目的服务的。前者为这一秩序所提供的是经典依据,后者则是超越而永恒的保证。一言以蔽之,"上接孔、孟"和建立形而上世界虽然重要,但在整个理学系统中却只能居于第二序(second order)的位置。第一序的身份则非秩序重建莫属。



《周礼》考证和《周礼》的现代启示

—— 金春峰《周官之成书及其反映的文化与时代新考》序

清代经学家曾发出"《大易》、《春秋》，迷山雾海"的叹息。对于《周礼》这部经典，我们也不免有"迷山雾海"的感觉。但《易》和《春秋》之为"迷山雾海"又和《周礼》略有不同，前者的迷雾主要是弥漫在意义的解释方面，如《易》有"一名三义"，又有象数和义理两大流派，《春秋》有"微言大义"，董仲舒已谓"其指数千"。《周礼》一书在内容上是比较确定的，即所谓"体国经野，设官分职"，是一种政治社会的全盘设计，所以现代人常常把它看作中国古代乌托邦的一种具体表现。环绕着《周礼》的迷雾，主要是发生在考证方面。两千年来，经生学人所问的大致不外以下几个问题：《周礼》的作者是谁？如果不能确指作者的主名，那么它究竟是在什么时代出现的？又是在什么地区产生的？《周礼》如果是一套有意识的政治社会的设计，那么它的用意究在何处？

这些问题都是很难解答的，但两千年来都不断有人试图提出种种不同的答案。我对于《周礼》原典未曾下过研究的功夫，因此对于这一经学史上的悬案根本没有资格发言。不过我曾有幸受业于钱宾四师之门，对《周礼》在中国思想史上的地位的问题一向很感兴趣。钱先生民国十八年(1929)在《燕京学报》上发表了《刘向歆父子年谱》，根据《汉书》中的史实，系统地驳斥

了康有为的《新学伪经考》。这是当时轰动了学术界的一篇大文字，使晚清以来有关今古经文的争论告一结束。那时中国的国学界还在经学的余波荡漾之中，康有为和章炳麟的门徒遍布国中，人人心中都存在着"《周礼》是不是刘歆所伪造"这一问题。所以《刘向歆父子年谱》所引起的震荡决不是今天的学人所能想像的了。两年以后钱先生又在《燕京学报》上刊布了《周官著作时代考》一篇长文，从《周礼》中所表现的宗教、制度、文化各方面论证其书成于战国晚期，且当在汉代以前。在这篇专论中，钱先生又随处说明《周礼》为什么既不可能是周公致太平之书，也不可能出于刘歆的伪造。又过了四十年，钱先生续写《读〈周官〉》一篇笔记，补证了有关《周礼》成书时代者数十事，与前文相足（收入《中国学术思想史论丛（二）》，台北东大图书公司，1979）。

钱先生有关《周礼》的著作是我先后研读过很多次的。由于兴趣所在，我也一直留意其他学者的相关论著，特别是《古史辨》第五册上编所收关于汉代今古文经学的考辨文字。我不敢断定钱先生《周官著作时代考》中所论证诸端是否都确切不易，但是我相信钱先生的研究取径（approach）是比较踏实的。《刘向歆父子年谱》和《周官著作时代考》两文之所以得到多数专家肯定，正是因为其论证是建立在坚强的历史事实之上。当时钱玄同先生是唯一坚信康有为《新学伪经考》的人，但是读了《周官著作时代考》之后他的信心也不免开始动摇了。他在《重论经今古文学问题》中说：

> 凡好学深思之士，对于《周礼》，皆不信其为周公之书。但又有以为系晚周人所作者，如钱穆与郭沫若二氏皆有此说。钱氏撰《周官著作时代考》（载《燕京学报》第十一期），谓以何休所云"《周官》乃六国阴谋之书"之说为近情。郭氏撰《周官质疑》（见其所作《金文丛考》中），谓"《周官》一书，盖赵人荀卿子之弟子所为，袭其师'爵名从周'之意，纂集遗闻佚志，参以己见而成一家言"。我以为从制度上看，云出于晚周，并无实据；云刘歆所作，则《王莽传》恰是极有力之凭证；故仍认康氏之论最确。即使让一步说，承认《周礼》出于晚周，然刘歆利用此书以佐王莽，总是无可否认的事实。（原载《古史辨》第五册，16～47页。现收入康有为《新学伪经考》，407～408页，北京，中华书局，1956。）

上引最后一句话便是"让步"的明确表示。顾颉刚先生最初受钱玄同先生影响很大，推重《新学伪经考》，相信刘歆伪造之说。但晚年在《周公制礼的传说和〈周官〉一书的出现》中，顾先生也改变了态度，断定《周礼》出于齐国和别的"法家"之手。（见《文史》第六辑，中华书局，1979。）总之，自《刘向歆父子年谱》和《周官著作时代考》刊布以来，学术界大体上倾向于接受《周礼》成于战国晚期的论断。尽管诸家在具体结论上还有很多分歧，但是探索的方向则已渐趋一致。最重要的是：放弃了《周礼》作者究竟是周公还是刘歆的问题。在我看来，这是现代历史考证学在观念上的一个很重要的进步，即对于考证方法的内在限制已有高度的自觉。

清初阎若璩说："古人之事，应无不可考者，纵无正文，只隐在书缝中，要须细心人一搜出耳。"（《潜邱札记》卷六）这个看法表现了考证学初兴时代的乐观精神，但事实上绝非如此简单。"古人之事"之不可考者远比可考者为多，固不待说。即使可考之"事"，其可确定的程度也往往因材料之多寡和"事"本身的性质而异，未可一概而论。如《周礼》成书的过程及其作者的问题便属于最难确定的一类。以今天所能看到的有关《周礼》的材料而言，我们根本不可能指实作者的姓名。说《周礼》为周公所作固属荒唐，说它出于刘歆的伪造也无异是信口开河。其关键即在于根据严格的考证标准，我们没有充足的证据来提出"谁是《周礼》的作者"这样的问题。让我介绍西方辨伪学上的一个最新的例案来说明这一点。

1912 年 12 月 18 日伦敦地质学会宣布了一个震惊考古学界的重大"发现"，即所谓"辟当原人"（Piltdown man）。一位业余地质学家道森（Charles Dawson）宣称他在英国的辟当村发掘出原人的头盖骨和颚骨，这一"发现"之所以轰动一时是因为"辟当人"的大脑特别发达，足以"证明"人的进化是从大脑开始的，这样一来，人类进化的理论便必须重新建立了。"辟当人"原来是一个伪造的证据，所谓"原人"的头盖骨其实不过是几百年前的一个死人的。但是这一伪造的发现整整过了四十年才为科学家所侦破。那么是谁伪造的呢？道森当然是最大的嫌疑犯。但此外至少还有五六个人也涉嫌在内，其中包括《福尔摩斯探案》的作者科南·道尔（Sir Arthur Conan Doyle）和与中国考古学有很深渊源的法籍德日进神父（Pierre Teilhard de Char

din)。德日进神父是一位卓越的古生物家，他在中国住了二十年以上，参加过周口店的发掘。在华期间，他写了一本哲学著作——《人的现象》(*The Phenomenon of Man*，英译本出版于 1959 年)，后来又集结了一本论文和讲演集——《人的未来》(*The Future of Man*，英译本出版于 1964 年)，由于教廷的禁止，这两部书都是在他 1955 年逝世以后才问世的，但出版后立即引起巨大的回响，到了 1960 年他的人文进化论已席卷了法国的思想界。在存在主义渐衰、结构主义未兴之前，德日进主义(Teilhardism)代表了法国思想的主流(详见 Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*，英译本，London，1965 年；H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path*，New York，1968 年，247～261 页)。

科南·道尔和德日进为什么成为"辟当人"的造伪嫌疑犯呢？科南·道尔住在辟当村附近，和道森很熟，同时又对化石有很大的兴趣。由于他的想像力特别丰富，因此有人怀疑"辟当人"的"发现"是他故作狡猾。德日进的嫌疑更深，他参加了道森的发掘，"辟当人"发现时，他是两个见证人之一。不但如此，他的人文进化论即假定人的"意识"早起于"人类"(Homo Sapiens)出现之前。"辟当原人"的大脑特别发达，从"思想线索"而言，恰好为他提供了"科学的"证据。

1953 年"辟当人"伪造案初被揭破时，大家的注意力主要集中在道森一个人的身上。后来才有学者逐渐怀疑道森的后面一定还有别人。四十年来这一辨伪工作已引出了无数考证的文字，上述科南·道尔和德日进的涉嫌不过是其中两项而已。1990 年 6 月 5 日《纽约时报》报道，今年秋季英国牛津大学出版社将刊行美国人类学家斯宾塞(Frank Spencer)一部辨伪专著——《辟当：一个科学的伪案》(*Piltdown: A Scientific Forgery*)，据专家的意见，这部专著大概真正揭破了造伪的内幕，也找到了伪案的主犯。在斯宾塞之前，澳洲的史学家兰罕(Ian Langham)已怀疑造伪的主角可能是基斯(Sir Arthur Keith)。基斯是 20 世纪初崛起于英国科学界的新人，他有显赫的家世，而且野心勃勃。那时他正提出一种新的进化理论，认为现代人的祖先并不是已发现的爪哇原人之类，而当远在其先。真正的人类祖先的大脑应该发达得多。"辟当人"正是他的理论所最需要的证据。但是仅仅凭"思想线索"，绝不足入人于罪。重要的是研究者在基斯的 1912 年 12 月的日记

中找到了证据，证明他在地质学会宣布“辟当人”发现的前两天已写好了一篇不署名的报道文章，发表在12月21日出版的《医学学报》上。此外，基斯和道森也早有往来，他们在前一年曾会面讨论过一些科学问题。“辟当人”头骨的伪造需要高度的技术处理，决非业余地质学家道森所能为力。基斯的专业则恰好在这一方面。所以研究者推断“辟当人”的头骨和牙齿都是基斯精心炮制出来的，然后交给道森去埋在待发掘的地方。在“发现”的那一天，道森故意约了德日进和大英博物馆古生物学的保管人伍德华（Arthur Smith Woodward）一同前去，这两个人因此便成为此一重大“发现”的现场见证人。德日进既治古生物学，又是神父，当然不会说谎；伍德华是古生物学界的领导人，更可以取信于科学界，所以正式宣布“发现”的任务便落在他（伍德华）的头上。总之，据斯宾塞的考证，“辟当人”是刻意伪造的案件，基斯由此而取得在英国科学界的崇高地位。道森事实上还是从犯。他虽然也因此成名，但是他的本业是律师，所得到的好处是有限的。其余涉嫌的人，包括德日进、科南·道尔、伍德华等则都已因这次的新考证而获开脱了。兰笮和斯宾塞的考证是自“辟当人”辨伪以来最具说服力的理论，足以解释此案中一切重要的疑点，但是据专家判断，此案仍不能说已达到了百分之百的确定性，因为造伪者都已逝世，不能当面对质，使他们认罪了。

我介绍这一崭新的辨伪案和专家的评估，其目的是让大家了解今天科学辨伪的观念是多么的严格。中国自清末以至五四辨伪考证之风盛极一时，成绩也相当可观。但若细加检查，则轻率断案的情况往往而有。康有为的《新学伪经考》便是一个最突出的例子。考证辨伪又带来一种好发惊人之论的风气，有些人竟动不动便自称发数千年未发之覆。因此说全部《诗经》都是尹吉甫一人所作者有之，断定徐福即日本神武天皇者也有之，而且都是以庄严的考证面目出现的。康有为根据《汉书·王莽传》中一句话便敢断言《周礼》是刘歆所伪造，而钱玄同先生也竟坚信这句话具有“证据”的力量，这和科学研究所要求的“证据”的标准相去实在太远了。徐复观先生晚年撰《周官成立之时代及其思想性格》（台北，1980），又回到廖、康的立场而为说则大异。这里也有必要略加讨论。

徐先生中年以后，专力治学，精神极为可佩。他治学的特色是一方面徘徊于学术与政治之间，另一方面则游移于义理与考据之间。这部晚年作品

也具有这两大特色。徐先生在性格上则颇具"推倒一世之豪杰"的气概，这也在其书中充分流露了出来。由于《周礼》出于战国无名氏之说在"现代似已占有优势"(2页)，因此他决意要为《周礼》找出有名有姓的作者。但刘歆伪造说早已为廖平、康有为等宣扬得人人皆知，徐先生当然不甘心完全随声附和，因此他不得不略变其说，主张《周礼》是由"王莽草创于前，刘歆整理于后"(51页)。他在本书中主要运用了两种论证的方式，一是所谓"思想线索"，一是所谓"时代背景"。无论是根据哪一种论证，他断定《周礼》都只能出现于王莽、刘歆的时代。徐书立说甚繁，我无法在此一一评述其论点，而且我不是《周礼》专家，也不够资格细论这个专门的问题。现在我只想稍稍检讨一下他断定王莽草创《周礼》的历史根据。这是一个具体的问题，可以与"思想线索"和"时代背景"完全分开，所以我们不妨"攻其一点，不及其余"。

据徐先生的看法，王莽从公元前7年黜免大司马到公元前1年再拜大司马，"这中间有五年多的韬光养晦的时间，以莽的性格，也必有所作为"(51页)。徐先生因此推测在这五年多的时间内，王莽一直在"制礼作乐"，也就是草创《周礼》。但他第二次以大司马执政之后，便没有"亲自制作"的时间，只好委之于"典文章"的刘歆，由他整理成书。(52页)现在让我们再看看这部由王莽草创、刘歆整理的《周礼》是在什么时候出现的，又是以什么方式出现的。《汉书·王莽传上》居摄三年(公元8年，按：是年十一月改居摄三年为初始元年，徐先生误为六月改元)九月刘歆与博士诸儒七十八人曰：

> 摄皇帝遂开秘府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功。圣心周悉，卓尔独见，发得《周礼》，以明因监。则天稽古，而损益焉，犹仲尼之闻《韶》，日月之不可阶，非圣哲之至，孰能若兹！纲纪咸张，成在一匮，此其所以保佑圣汉，安靖元元之效也。

这是《周礼》和王莽、刘歆发生联系的唯一的文献证据。康有为便因"发得《周礼》，以明因监"一语而断定《周礼》"与莽所更法立制略同，盖刘歆所伪撰也"(《伪经考》，76页)。徐先生对这一段话则有出人意表的理解。他说：

细按上下文字，则表面谓《周礼》为莽所发得，实际乃暗示系由莽所制作。在"发得《周礼》"一语之上谓"摄皇帝遂开秘府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功，圣心周悉，卓尔独见"，这是很奇特的一些话。开秘府而发得《周礼》，怎么会扯得到"会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功"的上面去。若《周礼》是周公所作或前人所作，更扯不到制礼作乐、卒定庶官这些事上去。而由"卒定庶官"这句话，可知莽所制之礼，系以官制为主的礼，这不是暗指《周官》，还能作何解释？若谓此系泛说，则何以前面"遂开秘府"，而后面承之以"发得《周礼》"。纵然王莽对《周礼》特别重视，又如何用得上"圣心周悉，卓尔独见"这两句话。因此，前面这几句话，实际是说的王莽"会群儒"以制作《周礼》的过程。假定刘歆不是暗示《周礼》是由王莽会群儒所制作，则在"发得《周礼》，以明因监"下面的"则天稽古，而损益焉"的话，怎能安放得下去。再接着是"犹仲尼之闻《韶》，日月之不可阶，非圣哲之至，孰能若兹"；从秘府中发现一部书，这部书再有价值，对于发现者怎样也不能用这些不伦不类的话去歌功颂德。何况"纲纪咸张，成在一匮"，分明是指《冬官》尚未制成的情形。因此，上面这些话，是指王莽制造的《周礼》的价值而言的。故结之以"此其所以保佑圣汉，安靖元元之效也"。(44～45页)

我不得不说，徐先生真是求深反惑，极尽曲解之能事。上引《王莽传》中刘歆等人的话明明都是歌颂王莽自己"制礼作乐"的，而徐先生却读作全是讲《周礼》这部书的。康有为说所发得的《周礼》"与莽所更法立制略同"，至少对原文还没有误解。"以明因监"即取自《论语》"周因于殷礼，其所损益可知"和"周监于二代，郁郁乎文哉"等语，则王莽自己的制作自然也是"因"于周礼，"监"于周而有所"损益"(原文"则天稽古，而损益焉")。这段文字是要突出王莽"制作"的贡献，而不是歌颂他一切照抄周礼。不过"因监""损益"都必须以"稽古"为先决条件，所以王莽才不能不"开秘府，会群儒"。"开秘府"而"发得《周礼》"当然更增加了王莽"制礼作乐"的价值，因为他参考了前所未见的周代礼制的记录。

但此时王莽的制作尚未完成，故文中又有"纲纪咸张，成在一匮"之语。"成在一匮"颜师古以为引自《论语》"譬如为山，未成一匮，止吾止也"是可信

的，不过解释不确而已。刘攽以为此语是说"莽制作已成，尚有未足"，在意义上是正确的，但他以为当引"功亏一篑"作注则反而不妥，因为此处所强调的是"成"而不是"亏"。总之，刘歆等的意思是说王莽的制作大礼已就，再加一点点努力便大功告成了。徐先生却说此语指《冬官》尚未制成而言，实在是想入非非。他认为以《考工记》补《冬官》是由于"王莽迫切的政治需要，《周官》并没有全部完成，便把它公开了"（52页）。但他没有想到这个说法和他的基本理论不相容。因为《周礼》如由王莽草创，再由刘歆整理，则不可能到了居摄三年（公元8年）还缺《冬官》部分。照徐先生的推测"王莽草创"《周礼》是在公元前7年至公元前1年之间，"刘歆整理"此书则是公元前1年到公元8年，先后经过了十五年的时间。即使这十五年中他们并不是全力伪造《周礼》，也不至于还是一部残稿吧。不但如此，徐先生又认为元始四年（公元4年）王莽所引《周官》即是居摄三年（公元8年）刘歆等所说的《周礼》。他说：

> 我推测，制定《周官》，莽在哀帝罢政时已先事草创。及刘歆典文章（按：公元前1年），除完成《三统历》外，并将王莽所已草创者整理成今日所谓《周官》，至次年而开始援引。又越四年为初始元年（公元8年），为适应政治的要求，乃将《周官》改名为《周礼》。（51页）

换言之，刘歆整理了四年的《周官》仍是一部未成之稿，但王莽已开始援引。又过了四年改《周官》为《周礼》而仍然是一部缺了《冬官》的残书，但这部书对于王莽的改制和受命又是如此的重要。这还能算是"合理的推测"吗？又上引刘歆的一段话，徐先生一再说是暗示《周礼》为王莽所创制，故"发得《周礼》"之"发"可解释为"发现"也可解释为"发明"。依徐先生的理解，王莽之所以伪造《周礼》是因为非假托之周公，则其书不尊，而刘歆等之所以"暗示"《周礼》为王莽所造，则因为"若不透出王莽创制之实，而仅系由秘府中发现一部古典，则王莽自身的勋德不著，将纵有比附周公摄政之名，而无周公所以成为周公之实"（46页）。这更是非常奇怪的逻辑。王莽一方面造伪，另一方面又唯恐人不知其造伪，这样才可兼得两者的好处。这真合乎西谚所谓"既食饼又欲饼在"（*To eat the cake and have it*）了。其实如我们在前面所

指出的，原文“发得《周礼》，以明因监，则天稽古，而损益焉”根本便明说王莽既“因”于周礼，又有创制，此中本无矛盾，更何须“暗示”呢？

徐先生之所以在《王莽传》原文上如此横生波澜也许和他的政治经验不无关系。他对于现代中国的政治有深刻的了解，因此往往不免有以今度古的倾向。这正是他所谓“时代经验必然在古典研究中发生伟大地启示作用”（自序）。康有为“托古改制”的观念已不免有“以今度古”、“以己度人”之嫌。徐先生则更进一步，认为王莽不但“托古改制”，而且唯恐他的“改制”为“托古”所掩，得不到“制作”的美誉，因此必须以“暗示”的方式自暴其伪。在王莽、刘歆的时代，“诚”、“伪”之辨还是很重要的，“则天稽古”也是基本价值。王莽是否曾“托古改制”已是一问题，即使确有“托古改制”之事，他是否愿意把这一内幕向社会和盘托出更是一问题。当时社会怎样看待这种伪造经典的“托古改制”则尤其不能不成为一问题。如果说王莽政权的合法性完全建立在他伪造的《周礼》上面，而这一伪造的事实又必须婉转“暗示”给人知道，然后才能更显得王莽的伟大，这样曲折矛盾的心理恐怕不仅不能求之于汉代，而且也不是任何现代社会所能具有的。事实上，我们只要稍稍回想一下刘歆争立《左传》、《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》时所遭到的强烈抗拒，便不难推想经典真伪在当时儒生心中有多么重要了。刘歆强调《左传》等是“古文旧书，皆有征验”（见《汉书·刘歆传》）正是要说明这几部书同是源远流长的儒家经典，与已立学官之诸经具有同等的价值。但刘歆虽得到哀帝的支持，终不能压服朝廷诸儒以及执政大臣，最后只有仓皇求去，出补河内太守。在这种极端崇古的风气下，说王莽、刘歆竟会自暴其伪造《周礼》的隐秘以求增加政治上的声望，那简直是不可想像的事。徐先生引《吕氏春秋》、《王制》等为解，殊属比拟不伦，一点说服力也没有。

前面所引关于“辟当人”伪造案的研究可以使我们了解：指控某人作伪是一件极其严重的事，如果没有十分证据，是不能轻率断案的。据现存有关史料，我们最多只能说刘歆曾利用《周礼》助王莽改制。刘歆是否篡改了《周礼》我们已无充足的证据可资判断。如果再进一步指控刘歆伪造了全部《周礼》，那便是在制造冤案了。现在徐先生在全无证据的情况下竟把伪造罪硬加在王莽的身上，这就不符合考证学的基本要求了。胡适之先生提倡考证学，有“大胆假设，小心求证”的名言。但是这个口号的上半句如果不加分析

是很容易引人误入歧途的。在科学研究中，“假设”(hypothesis)的地位并不是很容易取得的。凡是能提升到“假设”的地位的问题都预设研究者对于本行的研究现状和问题的背景知识有一通盘的了解。有了这种了解之后，他才能判断怎样建立“假设”，以及建立什么样的“假设”。背景知识也包括材料在内。“假设”纵然有趣，但如果材料不足，则仍然只有放弃。“假设”往往是学术发展的内在理路逼出来的，例如某一问题研究到某一阶段遇到了障碍，这便需要建立新的“假设”使研究可以继续下去。所以在通常的情形下，“假设”的可能性是有限的。什么样的“假设”获得证实的可能性较高，这是研究者必须事先慎重考虑的。因此所谓“大胆假设”必须理解为在有限可能的范围内尽量“大胆”，而不是漫无边际地既兴联想。让我举西方考证史上一个“大胆假设”的有趣例子。弗洛伊德(Sigmund Freud)在1937年发表了一篇轰动一时的论文，题为《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*，英译本刊于1939年，现有Vintage普及版)。在这篇论文中，他提出了一个惊人的“假设”，即摩西不是犹太人，而是埃及人，据他的推测，摩西原来是一个埃及的贵族，甚至王室子弟，与公元前14世纪中叶的埃及名王伊克拿顿(Ikhnaton，即Amenhotep IV，在位年代是1375～1358 B.C.)关系极为密切。伊克拿顿创立了一个全新的一神教。由于这个新的一神教(Aton Relgion)非常不容忍，它未为一般埃及人所接受，只有伊王左右的少数人成了它的信徒，摩西即其中之一人。伊王死后，被迫害的旧教人民起而反抗，埃及的第十八王朝从此走上了衰落的命运。摩西即是新教信徒，伊王死后他在埃及也住不下去了。他当时大概是埃及边郡(Gosen)的领民官，境内恰好有一些犹太人部落。因此他便利用他的政治权威向他们传播新宗教，而获得成功。最后他带领着这批犹太人离开了埃及。这便是《旧约·出埃及记》(*Exodus*)一段故事的历史背景。

弗洛伊德为什么会建立这样一个“大胆假设”呢？首先是根据当时宗教史和宗教心理学的研究，《旧约》中的宗教心理现象只有通过这一“假设”才能讲得通。他当然也承认《旧约》研究的传统中有很多不利于这一“假设”的证据，但是在权衡了正反两方面的证据之后，他觉得还是可以作为一个“假设”而提出来。其次是当时埃及考古和历史的研究也为他的新说提供了线索。例如据当代埃及古史的权威布列斯德(James Henry Breasted)的研究，

摩西(Moses)毫无疑问是埃及人的名字。弗洛伊德更加以补充,指出许多埃及王的名字后面都带有 mose 一字,如 An-mose,Thut-mose 和 Ra mose 等。此外当然还有些别的证据,这里不能详说了。这个例子可以说明:"假设"无论怎样大胆,多少总有某些学术发展的内在理路可寻,决不是研究者一时"心血来潮"便可以建立起来的。摩西的事迹太古远了,宗教的传说又经过了种种"神化",这个"假设"也许如有些专家所批评的,只是一个"壮观的空中楼阁"(a spectacular castle-in the-air,Salo W. Baron 语,见 Bruce Mazlish,ed., *Psychoanalysis and History*,Grosset's Universal Library edition,1971,55 页)。但更值得指出的是弗洛伊德自始至终都仅仅把他的新说看作一个"假设",全书也都出之以假定的语气:"如果摩西是一个埃及人"(If Moses was an Egyptian)。他坦白承认证据不足,仅备一说,而把证实的希望寄托在未来的地下发掘上面。但到现在为止,中东的考古还没有证实这一假设。(参看 Robert Waelder,*Psychoanalysis and History:Application of Psychoanslysis to Historiography* 一文,收在 Benjamin B. Wolman, ed., *The Psychoanalytic Interpretation of History*,Basic Books,1971,25~27 页。)

回到《周礼》的问题上,康有为断刘歆伪造一案便语气极为坚定,徐复观先生持"王莽草创,刘歆整理"之说也是如此。他们都给人以"铁案如山移不动"的强烈感觉。"铁案如山"的考证当然也是有的,如阎若璩《古文尚书疏证》即是其中之一。但即使"铁案如山"也未尝完全没有商榷的余地(参看张荫麟:《伪古文尚书案反控与再鞫》,收入《张荫麟文集》,1~49 页,台北,中华丛书本,1956)。何况如康、徐两先生之说最多不过是"假设"而已,而且即使作为"假说"也是属于最弱的一类。建立"假设"必须掌握住学术上的分寸,这一点中国传统的考证学家也早已见到。毛奇龄《经问》论及《周礼》有云:

> 《周礼》自非圣经,不特非周公所作,且并非孔、孟以前之书。此与《仪礼》、《礼记》皆同时杂出于周、秦之间,此在稍有识者皆能言之。若实指某作,则自坐诬妄,又何足以论此书矣!(引自张心澂:《伪书通考》,302 页,上海商务印书馆,1939。)

这是十分通明的见解，到今天仍不失效。故毛氏在《经问》中力辟刘歆伪造之说。

刘歆伪造《周礼》之说出于宋人，而宋人为此说则因激于王安石引用《周礼》为变法的根据。这是大家都知道的事实。但是这两件事究竟在宋代是怎样联系在一起的，还是值得根据第一手资料略作检讨。邵博《邵氏闻见后录》卷三云：

> 若孟子欲言周礼，而患无其籍，今《周礼》最后出，多杂以六国之制……是伦以更以为新室之书也……予颇疑之。后得司马文正公《日记》，上主青苗法曰："此《周礼》泉府之职，周公之法也。"光对曰："陛下容臣不识忌讳，臣乃敢昧死言之。昔刘歆用此法以佐王莽，至使农商失业，涕泣于市道，卒亡天下，安足为圣朝法也？且王莽以钱贷民，使为本业，计其所得之利，十取其一。比于今日，岁取四分之息，犹为轻也。"……是文正公意，亦以《周礼》多新室之事也。自王荆公借以文其政事，尽以为周公之书，学者无敢议者矣。

司马光是最反对王安石变法的人，因此他疑心《周礼》是刘歆所伪，不是周公之书。司马光的话是当面驳神宗的，说得较为含蓄，但言外之意十分明白。邵博是邵雍之孙，雍与司马光同居洛阳，交游颇密，见雍父伯温《邵氏闻见录》卷十八。伯温因此得读司马光《齐记》、《日记》、《记闻》诸原稿并有摘录。（见《邵氏闻见录》卷十一）所以上引《日记》决可信为实录。司马光之疑及刘歆正合乎徐复观先生所谓"时代经验"的启示。司马光也许是刘歆伪造说的始作俑者。（按：朱彝尊《经义考》卷一二〇引罗璧论宋人疑刘歆伪作《周礼》即首举司马光。）下逮南宋初期，此说已以学术面目出现。洪迈《容斋续笔》卷十六"《周礼》非周公书"条云：

> 《周礼》一书。世谓周公所作，而非也，昔贤以为战国阴谋之书，考其实，盖出于刘歆之手。《汉书儒林传》尽载诸经专门师授，此独无传。至王莽时，歆为国师，始建立《周官经》以为《周礼》，且置博士，而河南杜子春受业于歆，还家以教门徒，好学之士郑兴，及其子众往师之，此书遂

> 行。歆之处心积虑，用以济莽之恶，莽据以毒痡四海，如五均、六管、市官、赊贷，诸所兴为，皆是也。……王安石欲变乱祖宗法度，乃尊崇其言，至与《诗》、《书》均匹，以作《三经新义》……则安石所学所行实于此乎出。……鸣呼！二王托《周官》之名以为政，其归于祸民，一也。

这已是清代姚际恒、方苞、廖平、康有为一派人的理论的雏形，但王安石变法所发生的刺激作用仍然清楚地流露了出来。

但"时代经验"的启示只能改变我们对古代经典的意义的理解，而无助于解决古典的作者问题。宋人因王莽、王安石假托《周礼》行"祸民"之政，而疑及刘歆伪造，这是由于他们抱着一种牢不可破的"曾谓圣人而有是"的观念。周公是"圣人"，《周礼》若为"圣人"所作，则不应实行起来反而招乱。刘歆恰好是提倡《周礼》、助王莽"制礼作乐"的人，因此"天下之恶皆归之"，伪造的罪名便落到了他的头上。不但如此，细读上引司马光《日记》和洪迈《容斋续笔》之文，不难看出他们是以刘歆来影射王安石，前者伪《周礼》，后者著《周官新义》，前后如出一辙。所以在检讨了刘歆伪造说的发生历程之后，我们可以断定此说是北宋政争的产物：它起于意识形态的需要，而不是从《周礼》研究过程中发展出来的"假设"。（按：司马光熙宁二年《论风俗劄子》说："近岁公卿大夫好为高奇之论……新进后生未知臧否，口传耳剽，翕然成风，至有……读《礼》未知篇数，已谓《周官》为战国之书。"《温国文正公文集》卷四五。）可见北宋初期学者多以《周礼》为战国时代作品，司马光且以轻疑为戒。近代持此说最力、影响也最大的是康有为，但《新学伪经考》显然更是一部提倡"变法"的意识形态之作，并非出于学术上的真知灼见。梁启超说得很明白：

> 有为早年，酷好《周礼》，尝贯穴之著《政学通议》，后见廖平所著书，乃尽弃其旧说。（《清代学术概论》，56页；《饮冰室专集》，第八册，北京，中华书局，1989。）

可见康氏对《周礼》一书本无定见，早年"贯穴之著《政学通议》"也同样出于意识形态的要求。总之，作为学术史的研究言，刘歆伪造说自始即不足以构

成一个严格意义上的"假设"。康氏《新学伪经考》加以穿凿铺张，虽能眩惑一般读者，此说的破绽却也因此而毕现了。但是《伪经考》自有其不可磨灭的价值，梁启超又论此书曰：

> 诸所主张，是否悉当，且勿论。要之，此说一出，而所生影响有二：第一，清学正统派之立脚点，根本动摇。第二，一切古书皆须从新检查估价。此实思想界之一大飓风也。（同上）

这一评价是很公允的。陈寅恪在清末亲历这一场思想界的"飓风"，他回忆当时情况说：

> 曩以家世因缘，获闻光绪京朝胜流之绪论。其时学术风气，治经颇尚《公羊春秋》……后来今文公羊之学，递演为改制疑古，流风所被，与近四十年间变幻之政治、浪漫之文学，殊有连系。……考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛振海之不可御遏。（朱延丰《突厥通考》序，收入《寒柳堂集》，144页，上海古籍出版社，1980。）

陈寅恪并不同情康氏今文公羊之学（见《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，同上书，149页），但这里说到《新学伪经考》的客观影响，竟比之为"惊雷"、"怒涛"，正可与梁启超的"飓风"互证。

徐著《周官成立之时代及其思想性格》一书，其得其失与《新学伪经考》都有相似之处。从学术研究的观点看，王莽、刘歆合伪说不但证据更为薄弱，曲解也更为严重。但以"时代经验"的启示而言，其中确有十分深刻甚至沉痛的地方。徐先生的"时代经验"是现代极权主义。这一切身的经验使他把《周礼》的政治社会设计看成了极权主义的雏形。他基本上断定《周礼》是一部法家的著作，儒学在此书中只有"缘饰"的作用。"读法——以吏为师"一节便清楚地表明了这一观点。在论《赋役》和《刑罚》两节中，他简直在《周礼》和现代极权主义之间画下了等号。我不想进一步讨论他的说法是否能够成立，因为这不是几句话讲得清楚的。但是必须说明，如果我不能完全接

受他的看法,那并不因为我有任何先入的偏见在作祟。相反的,《周礼》是王莽与刘歆合伪的法家著作这一论断如果真能成立,在我将是十分欢迎的。因为这为我所谓"汉代儒学法家化"提供了一个最有力的例案。(参看我的《反智论与中国政治传统》一文,收在《历史与思想》,台北:联经,1976。)我在这里只想指出,他因现代极权主义的经验而对《周礼》采取了彻底否定态度,这一点确具有重大的时代意义。《周礼》无疑是中国思想史上一部"乌托邦"作品,对整个社会有一套完整的、全面的、系统的设计。这一套乌托邦的设计特别受到儒家型知识人的重视,因为儒家的特色之一便是要"改造世界"。《周礼》既是"周公致太平之书",两千年来它对中国知识人的号召作用始终不衰,特别是在危机的时代。因此康有为早年酷好《周礼》,而孙诒让花了二十年的时间著《周礼正义》,也是由于他深信"处今日而论治宜莫若求其道于此经"(《周礼正义·序》)康有为后来斥《周礼》为伪书,我想主要是因为他已受到西方思想的激发而创造了一套新的乌托邦——《大同书》。今本《大同书》成书年代尚有争论,但他的"大同"理想酝酿甚早,确在《新学伪经考》之前。(参看汤志钧《康有为与戊戌变法》一书中论《大同书》成书年代两文,108～133页,北京,中华书局,1984。此两文证实了钱宾四师在《中国近三百年学术史》"康长素"一章中的"假说",即康氏在1884年虽有"大同"思想,但《大同书》的撰成则迟在1901至1902年。他倒填年月,把《大同书》提早到1884年是为了掩饰廖平对他的影响。)自此以后,中国知识人便用各式各样西方的乌托邦代替了周公的乌托邦。所谓"破旧立新"——即彻底扫除中国的旧传统、建立一个全新的现代秩序——逐渐取得政治社会思想上的主导地位。

恰好西方自17世纪以来出现了一个有力的社会思潮,即相信人类能凭着理性和科学知识建造一个全新的、系统整齐的、理想的社会,从霍布斯到马克思都在这一思潮的笼罩之下。但是设计和实现这一理想秩序也有一个必要的先决条件,即将旧秩序一扫而光。只有彻底"破旧"之后才能开始"立新"。法国大革命便是这一思潮的体现,所以当时的革命家要改变一切,包括时间和空间的观念。一星期不再是七天而是十天,度量衡也重新设计过了。这叫做"一切从一张白纸开始"(*Starting with a clean slate*)。但在实践中,由于近代世界是以民族国家(nation state)为基本单位,因此每一国家

都必须有一个巨大的“中心力量”(central force)在主宰一切。(此即霍布斯所说的“怪物”[Leviathan]),所有的个人都像是原子一样,只能在中心力量规定的范围内活动。这一设想显然是仿照牛顿的太阳系(planetary system)而来。“中心力量”(实际上即是国家领导人,Sovereign)好像是“太阳”,社会的各部分(包括每一个个人)则如太阳系中的行星,都有其一定的轨道和位置。太阳系的稳定不能不靠“太阳”,社会系统的稳定也必须有一个强大的“中心力量”。这是吸引了许多西方知识人的一个现代社会系统,可以称之为“大同国家”(cosmopolis)。西方近代思想史上有许多乌托邦的设计,但以上所刻画的显然是其中最有影响力的一型。(以上所论参看 Stephen Toulmin,*Cosmopolis,The Hidden Agenda of Modernity*,New York:The Free Press,1990。)

这一型的西方“乌托邦”对现代中国知识人具有特殊的诱惑力,五四以后马克思主义在中国便是明证。我们对这一思想史的现象提出两点可能的解释:第一是五四时代中国知识人对“科学”的无限信仰。五四思想的主流是实证主义,相信社会的发展也可以通过科学的研究而掌握其规律。例如在 1923 年“科学与人生观”论战的时期,陈独秀便肯定孔德(Comte)分人类社会为三个阶段之说“是社会科学上一种定律”(见陈独秀先生序,收在《胡适文存》第二集,卷一《科学与人生观序》附录一,141 页。台北远东图书公司,三版,1971)。其实陈独秀这时已是一个马克思主义者,他当然更相信唯物史观的“五阶段论”是“定律”了。“科学的社会主义”便是在这种思想状态之下征服了许多中国知识人的。第二,五四时代虽然已经没有人相信《周礼》可以“治国、平天下”了,但是根据一种理想的设计全面改造社会——即“圣人制作”——的传统观念则仍然保留在许多知识人的思想习惯之中。

为什么我认为徐复观先生从极权主义的角度来理解《周礼》中政治社会的设计具有重要的时代意义呢?因为这象征着中国现代知识人的彻悟和转向。一百年以来,乌托邦的追求在中国不仅深入人心而且迫不及待。许多知识人似乎深信,只要他们精心设计的社会改造的蓝图实现了,中国一切的具体问题便会迎刃而解。我们在前面已指出,全面“破旧立新”的想法在西方已有两三个世纪的历史。现在我们应该更进一步指出:这一想法在中国传统中也早有根源。20 世纪 40 年代,西方少数杰出的思想家已开始在打破

乌托邦的信仰。海耶克(Friedrich A. Von Hayek)的朋友卡尔·波普(Karl Popper)将现代极权主义的源头上溯至柏拉图的《理想国》(*Republic*)。波普的《开放社会及其敌人》(*Open Society and Its Enemies*)这部名著(撰成于1943年)最可说明"时代经验"对于古典的理解所发生的启示作用。欧战爆发前后,波普深切体验到人类的自由正在受到最严重的威胁。极权主义正是上面所说的"太阳系"模式的社会结构的最高发展。波普早年读柏拉图的《理想国》和其他有关的著作时,已察觉其中极权主义的倾向。此时在"时代经验"启示之下,重新细读《理想国》,他更深信西方现代极权主义的思想来源是柏拉图。

波普亲身感受极权主义的威胁,于是彻悟一切全面计划的乌托邦设想都只能危害人类。他对一切全面计划的乌托邦都不信任。他反对计划社会是有其知识论上的根据的。我们的知识是永远不会完全的,而且我们随时都会在知识上犯错误。"全面计划"则必须预设全面的知识和永远不犯错误,因为知识如果不全面或错误,那么整个设计便陷入"一着错,满盘输"的绝境了。其贻害全社会之大而深是不可估量的。波普因此看清了一点:即人间世界是永远不可能完美的,我们也不能期望找到一副万灵药方,把一切社会病痛统统治好。波普的"开放社会"并不完美,而是对知识和批评开放的。它有自我调节的功用,因此无论什么地方出了问题都可以根据最新的知识求得一种最合理的具体的解决办法。总之,"开放社会"是对知识开放的,也是和知识共同成长的。(以上所论参看 Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectural Biography*, La Salle, Illinois: Open Court. 1976, 13～19页。)

波普对全面计划的乌托邦所提出的批评是深刻而彻底的,但是其中所包含的基本观点并不新颖。事实上,这是一种局部改革论。胡适在1919年和李大钊关于"问题"和"主义"的争论已接触到这个基本观点。由于当时全面设计的乌托邦在苏联也不过刚刚开始,弊端未着,所以很难引起人的深思。到了80年代,中国的"时代经验"已十分丰富,不少知识人得到了深刻的启示,徐复观先生也是其中之一。他在1981年8月27日的《日记》上说:

阅《朱子论学切要语》至375页答潘时举问,谓"今学者亦多来求病

> 根。其向他说头痛灸头，脚痛灸脚。病在这上，只治这上便了。更别讨甚病根也"。看至此，不觉一惊。因我答石元康书中谓"头痛医头，脚痛医脚，这有什么不对"，以纠正他说"不可头痛医头，脚痛医脚"的想法，不觉与朱子之意暗合。……但我了解到此，已比他迟了二十多年。（见《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》，170页，台北，允晨丛刊，1987。）

据徐先生的自述，他放弃"求病根"的想法，在年龄上比朱子已迟了二十多年。（朱子上项语录大约记于他在50多岁的时候。）这正是我上面所说的"彻悟和转向"，也是拜"时代经验"的启示之赐。徐先生指斥《周礼》中的极权倾向和上述的局部改革的思路显然是一贯的。波普的"开放社会"也只能通过"头痛医头，脚痛医脚"的方式逐步改善。所以我认为徐先生对于《周礼》的现代意义的阐发恰好和波普对柏拉图《理想国》的评论同其取径，一东一西，互相辉映。研究《周礼》的专家也许会对徐先生的解释提出种种异议，正如西方专治柏拉图的学者对波普的论断多方质难一样。（最近的驳论可看 C. D. C. Reeve, *Philosopher Kings: The Argument of plato's Republic*, Princeton University Press, 1988, 208～213, 231～234, 281～282页。）但这完全是另一问题。经典之所以历久而弥新正在其对于不同时代的读者，甚至同一时代的不同读者，有不同的启示。但是这并不意味着经典的解释完全没有客观性，可以兴到乱说。"时代经验"所启示的"意义"是指 significance，而不是 meaning。后者是文献所表达的原意；这是训诂考证的客观对象。即使"诗无达诂"，也不允许"望文生义"。significance 则近于中国经学传统中所说的"微言大义"，它含蕴着文献原意和外在事物的关系。这个"外在事物"可以是一个人、一个时代，也可以是其他作品，总之，它不在文献原意之内。因此，经典文献的 meaning"历久不变"，它的 significance 则"与时俱新"。当然，这两者在经典疏解中常常是分不开的，而且一般地说，解经的程序是先通过训诂考证来确定其内在的 meaning，然后再进而评判其外在的 significance。但是这两者确属于不同的层次或领域。（关于 meaning 和 significance 的分别，可参看 E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, 1967年。）徐先生《周官成立之时代及其思想性格》有训诂



考证，也有“微言大义”。其中考证的部分，特别是关于作者的考证，是大有商榷的余地的。但是他的“微言大义”则确是有感而发，透露了重要的时代消息。这是值得我们深思的。

金春峰先生最近写成《周官之成书及其反映的文化与时代新考》一部专著。他回到了《周礼》成于战国晚期的假设，但是他把这一假设推进了一步，指出这是秦统一前秦地学者的作品。他不但翻遍了一切相关的古代文献资料，而且更大量地用了现代的考古材料。这是王国维所谓的“二重证据”。这是有关《周礼》研究的一个全新的假设。金先生的假设是不是在其书中完全证实了，这必须要等待专家的详细评估才能定案，我是不配说话的。但是我承认这是一个非常合理的假设。如果我们已能初步肯定《周礼》是战国晚期的作品，下一步自然便要缩小此书的地域范围，找出它究竟是战国中哪一国的产物。现在虽有三晋（郭沫若）和齐国（杨向奎、顾颉刚）两种说法，但论证都十分简单，远不如金先生此书的详密周延。所以此书作为“一家之言”是相当卓越的。

由于徐复观先生的考证最后出，且和金先生的看法处于完全相反的立场，因此金先生在他的书中不得不进行了大量针锋相对的辩驳。金先生的原稿大部分留在新加坡，我没有机会读到他的议论的全部。金先生要我为此书写一篇序文，我想泛泛数语未免对不住这部用大气力写出的专论，所以趁此机会把我平时对于《周礼》研究史的意见写了出来，以答雅意。十年前承徐复观先生寄赠《周官成立之时代及其思想性格》，读后对他老年笃学的精神不禁万分钦佩。我虽然不同意他的考证，但那时徐先生已患重病，且无缘相见，因此失去了向他当面请益的机会。必须说明，我在本文中对徐先生新说的批评丝毫也不减少我对他的敬意。我也不知道金先生的批评和我有何异同，但是我深信学术是非只有通过往复论辩才能逐渐接近定案。以现阶段而言，徐先生的假设未必全非，而金先生和我的假设也未必尽是。不过我和徐、金两先生却有一大不同之处：他们两位都是《周礼》的研究者，而我则是一个旁观的人，因此我的讨论不限于《周礼》考证的本身，而引申到考证学方法论和古典的现代意义等一般的问题。程明道评论王安石有云：

介甫谈道，正如对塔说相轮。某则直入塔中，辛勤登攀。虽然未见

相轮，能如公之言，然却实在塔中，去相轮渐近。

徐、金两先生都已“直入塔中，辛勤登攀”，他们关于《周礼》的考证即使尚“未见相轮”也已“去相轮渐近”。而我这篇讨论《周礼》的序文则是不折不扣地“对塔说相轮”。我身在“塔外”，虽然横说直说，却始终未近“相轮”一步。这一点是必须向读者郑重声明的。是为序。

1990年6月16日余英时序于普林斯顿



《十批判书》与《先秦诸子系年》互校记

一

钱穆先生的《先秦诸子系年》是近代中国史学界的一部杰出的著作。它不仅对先秦诸子的学术渊源与生卒年代有了全盘的交代，同时也把幽晦了两千年的战国史的真相发掘出来了。战国史的难治是历来史家所公认的。《四库全书·董说七国考提要》说：“春秋以前之制度有经传可稽，秦汉以下之故事有史志可考，惟七雄云扰策士纵横，中间一二百年典章制度荡然不可复征。”钱先生在《国史大纲》里也承认：“本时期的历史记载因秦廷焚书，全部毁灭。西汉中叶司马迁为《史记》已苦无凭。……因此本时期史事较之上期（春秋时代）有些处转有不清楚之感。”（50页）而《先秦诸子系年》却恰恰把中国历史上这一重大的漏洞填补上了。所以他接着又告诉我们：“著者曾据纪年佚文，校订《史记·六国表》，增改详定不下一二百处，因是战国史事又大体可说。惟颇有与《史记》相异处，一切论证详著者所著《先秦诸子系年》一书。”（同上）同时，他在《先秦诸子系年》的自序中曾指出了这部书的几点长处：一、“余之此书上溯孔子生年，下逮李斯卒岁。前后二百年，排比联络，一以贯之。如常山之蛇，系其首则尾应，系其尾则首应，系其中则首尾皆应。以诸子之年证成一子，一子有错，诸子皆摇，用力较勤，所得较实。此差胜于昔人者一也。”二、“凡先秦学人无不一一详考。若魏文之诸贤，稷下之学士，

一时风会之所聚与夫隐沦假托，其名姓在若存若亡之间者，无不为之缉逸证坠，辨伪发覆。参伍错综，曲畅旁达，而后其生平出处师友渊源学术流变之迹，无不粲然条贯，秩然就绪。着眼较广，用心较真。此差胜于昔人者二也。"三、"于先秦列国世系多所考核。别为通表，明其先后。前史之误颇有纠正。而后诸子年世亦若网在纲，条贯秩如矣。寻源探本，自无踵误袭缪之弊。此差胜于昔人者三也。"我们必须了解这几点，然后始能真正认识这部书的价值所在；又必须了解钱先生在这一方面的研究所耗费的惊人精力，然后才能知道此书中的每一项结论都是经过极大的困难而获致的。

郭沫若的《十批判书》是抗战期间一部名著，其中关于先秦诸子思想的论述的确有其新颖之处。而他自己对于这部书也非常自负，他在该书的后记中说道："秦汉以前的材料，差不多被我彻底剿翻了，考古学上的、文献学上的、文字学、音韵学、因明学，就我所能涉猎的范围内我都作了尽我可能的准备和耕耘。"关于研究的方法，他则又自叙道："我的方法是把古代社会的发展清算了，探得了各家学术的立场和根源，以及各家之间的相互关系，然后再定他们的评价。我并没有把他们孤立起来，用主观的见解去任意加以解释。"读了他这两段自述，我们不禁感到他对先秦史研究所花的功力及其所运用的方法都和钱先生的《先秦诸子系年》的著述很相像。因此，如果郭氏的话是真实的，那么即使他所得出的结论和钱先生的偶有相同之处，那最多也不过是"闭门造车，出门合辙"，我们似乎不能随便怀疑他有掩袭《诸子系年》之事。这一疑虑，我相信是读者们在阅读我这篇文字之前所必然会发生的。不仅读者如此，就是作者本人在校勘这两本书的过程中，也时时怀着同样的警惕。如果没有十分证据足以使人信服，这种学术的讨论便很可能被人们看作是一种政治性的宣传。而一切带着学术面貌的政治宣传则都不会有丝毫价值。我这篇文字有没有学术价值是另一问题，但绝不是政治宣传。因之，我希望读者们也能在这种了解下来接受它。以下是我互校这两本书的结果。

为了使读者易于了解起见，我想顺着校勘的次序一条一条写在后面：

一、漆雕开　《十批判书》中有两处说到漆雕开，一在"孔墨的批判"中，一在"儒家八派的批判"中，都抄自《先秦诸子系年》的考辨二九"孔子弟子通考"及考辨一六三"诸子捃逸"两条。我们先把郭沫若的"考据"归纳于下：

"'漆雕形残' 孔丛子《诘墨篇》引作'漆雕开形残',形与刑通,漆雕之为漆雕开,殆无疑问。唯因何而'刑残',事无可考。韩非《显学篇·儒家八派》中有'漆雕氏之儒',又言'漆雕之议不色挠不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒诸侯',虽同一有姓无名,亦当是漆雕开。王充《论衡·本性篇》载漆雕开言'人性有善有恶',与宓子贱、公孙尼子、世硕诸儒同,可见漆雕开确曾成一学派。《汉书·艺文志·儒家》有'漆雕子十三篇',班固注云'孔子弟子漆雕启后',启即是开,因避汉景帝讳而改。后乃衍文。盖啟字原作启,与后字形近。抄书者于字旁注以启字,及启刊入正文,而则启误认为后,更转为后也,这一派既尚勇任气,藐视权威,自然是有遭受'刑残'的充分可能。……又《孟子》书中言'北宫黝之养勇也,不肤挠、不目逃,思以一毫挫于人,若挞之于市朝。不受于褐宽博,亦不受于万乘之君。视刺万乘之君若刺褐夫。无严诸侯,恶声至必反之。'这和漆雕氏之议很相近。《孟子》又说:'北宫黝似子夏',大约这位北宫黝也就是漆雕氏的后学,是一位儒家了。"(《十批判书》,86~87页)又在"儒家八派的批判"中除重复引了上面的一些资料外,更加了下面一段:"'漆雕氏之儒'是孔门的任侠一派……漆雕究竟是谁呢?孔门弟子中有三漆雕,一为漆雕开,一为漆雕哆,又一为漆雕徒父,但从能构成为一个独立的学派来看,当以漆雕开为合格,他是主张'人性有善有恶'的人,和宓子贱、公孙尼子、世硕等有同一的见解。王充《论衡·本性篇》替我们保存了这项资料。'周人世硕,以为人性有善有恶,举人之善性养而致之则善长,恶性养而致之则恶长。如此则性各有阴阳善恶,在所养焉,故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论性情,与世子相出入,皆言性有善有恶。'"(150~151页)

郭氏这一段话,从资料到判断,完全抄自《系年》:

"漆雕开,少孔子十一岁。……韩非《显学篇》云:'孔子之死有漆雕之儒',漆雕亦与子张诸人同其辈行,于孔门为后起,故能于孔子卒后别启宗风,自辟户牖。……韩非又云:'漆雕之议,不色挠、不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯。世主以谓廉而礼之。'孟子亦云:'北宫黝之养勇也,不肤挠、不目逃。思以一毫挫于人,若挞之于市朝。不受于褐宽博,亦不受于万乘之君。视刺万乘之君,若刺褐夫。无严诸侯,恶声至必反之。'……此皆所谓漆雕儒之风也。墨子《非儒篇》云:'漆雕形残',孔丛子作'漆雕开形

残'，则知韩非漆雕之为漆雕开也。汉志有漆雕子十三篇……班注：'孔子弟子漆雕启后'，宋翔凤《论语发微》谓后字当衍，是也。（又前面尚有双行注云："宋氏《过庭录》谓：'吾疑启字之讹。啟古字作启，漆雕子名，避景帝讳作开。'"）（《先秦诸子系年》，74～75页）。至于郭引王充《论衡》语亦自钱书转手，"诸子捃逸"条漆雕子十三篇项下云："《论衡·本性篇》谓宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论性情，与世子相入。"又世子二十一篇项下则引论本性篇文云："周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性养而致之则善长，恶性养而致之则恶长，如此则性多有阴阳善恶。故世子作《养书》一篇。"

试看郭沫若除了把《系年》中的资料作了一番"新"的排列之外，曾经增加过半分新的资料吗？除了在不同的地方分别袭用了钱先生的几项结论外又几曾有过丝毫自己的意见吗？这样的抄袭是一望而知、无由辩解的。

二、稷下　钱先生《系年》中有"稷下通考"一条论证极为丰富，是了解先秦学术思想的极重要之关键，其中有很重大的新发现。郭沫若在其《稷下黄老学派的批判》一文中，竟把钱先生的精密考据轻轻巧巧地夺去了。郭氏说："齐国在威宣两代还承继着春秋末年养士的风习，曾成为一时学者荟萃的中心，周秦诸子的盛况是在这儿形成了一个最高峰的。《史记·田完世家》云：'宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论，是以齐稷下学士复盛，且数百千人。'所谓'稷下'是在稷门之下，稷门是齐国国都的西门。刘向《别录》云：'齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王所立学宫也。故称为稷下之学。'（《太平御览》卷十八益都条下所引）但既言宣王时'稷下学士复盛'，则稷下之学不始于宣王，故徐干《中论》云'齐桓公立稷下之宫，设大夫之号，招致贤人而尊宠之。孟轲之徒皆游于齐'（《亡国篇》）。这位'齐桓公'便是齐宣王的父亲威王，也就是上举陈侯因資敦的'孝公桓公'了。稷下之学直至襄王时犹存。"（下引《孟子荀卿列传》一段颇长，从略。）（159页）

《系年》稷下条则云："扶植战国学术使臻昌隆盛遂之境者，初推魏文，既则齐之稷下。稷下者，《史记·田完世家集解》引刘向《别录》云：'齐有稷门，城门也。谈说之士期会于稷下也。'（原注又云：《太平寰宇记》卷十八，益都下，引《别录》云：'齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王立学所也，故称为稷下之学。又莒子如齐，盟于稷门。又《史记》云：'谈说之士会于稷

下。皆此地也。')……徐干《中论·亡国篇》:'齐桓公立稷下之宫,设大夫之号,招致贤人而尊宠之,孟轲之徒皆游于齐。'是稷下始于田午也。(原注又云:按此说极少见,《中论》以外无言者。……)新序:'驺忌既为齐相,稷下先生淳于髡之属七十二人,皆轻驺忌,相与往见',是威王时已有稷下先生之称也。《田完世家》:'宣王喜文学游说之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫,不治而议论。是以齐稷下学士复盛,且数百千人',是至宣王时而稷下大兴也。《盐铁论》:'及湣王奋二世之余烈,南举楚淮北,并巨宋,苞十二国。西摧三晋,却强秦,五国宾从。邹鲁之君,泗上诸侯,皆入臣。矜功不休,百姓不堪,诸儒分散。慎到、接予亡去,田骈如薛,而孙卿适楚。'是稷下先生散于湣王之末世也。《孟荀列传》:'田骈之属皆已死齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒,是至襄王时而稷下复兴也。至王建之世则无闻。然史称驺衍、驺奭皆稷下先生,是其制犹存也。盖齐之稷下始自桓公,历威、宣、湣、襄,前后五世,垂及王建,终齐之亡,逾百年外,可谓盛矣。"(215~216页)

钱先生对稷下的历史考订如此详尽,指出了稷下兴衰的全部历程;而郭沫若不但全用钱氏的资料,而且还说:"即言宣王时'稷下学士复盛',则稷下之学不始于宣王。"好像是他的大发现似的,真令人为之啼笑不得。

三、慎到　郭沫若把慎到列人"稷下黄老学派"中的一支,又说他是法家。这一见解亦取自《系年》。郭氏说:"慎到、田骈的一派是把道家的理论向法理一方面发展了的。……慎到的著书,《史记·孟荀列传》说有'十二论',发明黄老道德之意,但《艺文志》却说有'四十二篇',被列人法家。这不知是一是二。现存《慎子》只是残余的辑本,虽有七篇之名而每篇均非全豹。七篇之外多佚文。据这辑本《慎子》来看,差不多都是法理论,黄老气息比较稀薄,但这一部分的法理毫无疑问也是道家思想的发展。《荀子·非十二子篇》同样以慎到、田骈为一派,谓其'尚法而无法,下修而好作,上则取听于上,下则取从于俗'。《解蔽篇》言'慎子蔽于法而不知贤,由法谓之,道尽数矣'。《天论篇》又言'慎子有见于后,无见于先,有后而无先则群众无门'。这些都和现存的辑本《慎子》宗旨相符合。"(170~171页)

《系年》的"慎到考"则云:"今据《史记·孟荀列传》,慎到赵人,为齐稷下先生,与田骈齐名,至湣王时而去,则慎子事之可信者。至其学术宗旨,则

《庄子·天下》评之曰:'当法而无法,下修而好作,上则取听于上,下则取从于俗,终日言成文典,及训察之则倜然无所归宿,不可以经国定分,慎到田骈也。'(英时按前文又有云:《荀子非十二子篇》以慎到、田骈齐称。)《荀子·解蔽篇》亦称之曰:'慎子蔽于法而不知贤。'《天论篇》又称之曰:'慎子有见于后无见于先。'此慎子之学也。其持论盖为后来道法开源。其'蔽于法而不知贤'则韩非法家之旨也。其'有见于后无见于先'则老聃道家之旨也。故《史记》称之曰'学黄老道德之术',而汉志则谓'申韩称之'。"(391～392页)郭沫若除了对于《慎子》是伪书这一点故示立异外,关于道法的见解和资料都全取《系年》。

四、荀子年十五之齐　郭书云:"照年代说来,他(按指荀子)十五游学于齐。"(原注:"此据《风俗通·穷通篇》'齐威宣之时,孙卿有秀才,年十五始来游学。'《史记·荀卿列传》及刘向《序录》作'五十'。荀子晚年及见李斯相秦,五十失之过早。且'五十'不得言'游学'矣"。)

《系年》之"荀卿年十五之齐考"云:《史记·荀卿列传》谓:'荀卿年五十始来游学于齐,至襄王时而最为老师。'不言其来齐在何时。刘向《序荀卿书》则曰:'方齐宣、威王之时,聚天下贤士于稷下,尊宠之。是时孙卿有秀才,年五十始来游学。至齐襄时孙卿最为老师。'应劭《风俗通·穷通篇》则云:'齐宣、威之时,孙卿有秀才,年十五始来游学。至襄王时,孙卿最为老师。'今按三说相外,以年十五之说为是。何者?曰游学是特来从学于稷下诸先生而不名一师,非五十以后学成为师之事也。曰有秀才此少年英俊之称,然五十以后学成为师之名也。曰始来游学此对以后之最为老师而言,谓卿之始来尚年幼,如从学,而其后最为老师也。且荀卿于湣王末年去齐,至襄王时复来,则始来者又对以后之一再重来而言也。据此则荀卿之齐,其年为十五之年,明矣。"(301～302页)

在这一条中,郭氏不过约钱氏的考证原文为足注而已。其"且'五十'不得言'游学'矣"一语更显然是概括钱氏的论证而来。

五、列御寇　郭云:"列御寇我们要说他是一位辩者,或许有人会诧异,但《战国策·韩策》里面有说到他的学说倾向的一段故事,确和'正名'有关。'史疾为韩使楚。楚王问曰:客何方所循?曰:治列子圉寇之言。曰:何贵?曰:贵正。王曰:正亦可以为国乎?曰:可。王曰:楚国多盗,正可以圉盗乎?

曰：可。曰：以正圉盗奈何？顷间有鹊止于屋上者，曰：请问楚人谓此鸟何？王曰：谓之鹊。曰：谓之乌可乎？曰：不可。曰：今王之国有柱国、令尹、司马、典令，其任官置吏必曰廉洁胜任。今盗贼公行而弗能禁也，此乌不为乌，鹊不为鹊也。''乌不为乌，鹊不为鹊'便是'名不正'；必须乌须为乌，鹊须为鹊，然后才得其'正'。这虽然只是史疾转述的话，但由此可借以指定列子所'贵'之'正'，至少是有'正名'的成分在里面的。"（259～260页）

这一段也是照抄《系年》之"列御寇考"中一段："……然考《韩策》：'史疾为韩使楚，楚王问曰：客何方所循？曰：治列子圉寇之言。曰：何贵？曰：贵正。王曰：楚国多盗，正可以圉盗乎？曰：可。有鹊止于屋上者，曰：请问楚人谓此鸟何？曰：谓鹊。曰：谓之乌可乎？曰：不可。今王之国有柱国、令尹、司马、典令，其任官置吏必曰廉洁胜任，今盗贼公行，而弗能禁，此乌不为乌，鹊不为鹊也'。据策文则御寇实有其人。郑为韩灭，而韩徙于郑，史疾在韩，习闻其说，盖亦上承儒家正名之绪，一变而开道法刑名之端者。……"（163页）

而郭氏竟说："列御寇我们要说他是一位辩者，或许有人会诧异"，似乎是自己的特别发现一样，真是可笑。

六、桓团与公孙龙　郭书："桓团伪列子仲尼篇作韩檀，其身世不详，成玄英《庄子疏》以为与公孙龙同是'赵人，客游平原君之家'，不知何所据。公孙龙倒确是赵人，而且也确曾游平原君之家。艺文志名家有'公孙龙子十四篇'，扬雄法言称'公孙龙诡辞数万'，然今书仅存六篇——迹府、白马、指物、通变、坚白、名实；就中迹府一篇显系后人杂纂，数万诡辞仅存一千八百余言而已。"（282页）

《系年》则云："庄子天下篇称：'桓团公孙龙辩者之徒。'桓团，《列子·仲尼》作韩檀，成玄英疏庄子亦谓是赵人，客游平原君家，未详何据。当时平原君之门，名家之学盖亦盛矣。公孙龙著书，汉志名家著录十四篇。扬雄《法言》称：'公孙龙诡辞数万'，今所传仅五篇，凡二千言，则传者无几也。"（424页）

这一段简直等于稍稍改写了。《系年》"未详何据"四字在《十批判书》改为"不知何所据"。"一千八百余言"确比"凡二千言"为精确，但更是"欲盖弥彰"了。

七、法家　钱先生在《系年》中曾发现战国变法不始于商鞅，东方变法在先，西方继之于后，李悝、吴起早已为商君开路。钱先生认为："至李吴商鞅，乃战国初期法家，尤不得与韩非并论。"(212页)郭沫若的《前期法家的批判》一文便完全根据此点而立论，其中所列举的几个人物亦无一不根据《系年》的考证成果。

郭书云："法家的产生应该上溯到子产。《左传·昭公六年》三月'郑人铸刑书'；当时郑国是子产执政，这至少可以说是新刑律的成文化。晋国的叔向诒书反对，说'先王议事以制，不为刑辟'，而责难子产'相郑国，作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，……民知争端矣，将弃礼而征于书，锥刀之末，将尽争之'。子产没有接受他的意见，但也回答了一封信，说'不能及子孙，吾以救世也'，表明着刑书之铸是有迫切的必要。……在晋国铸刑鼎的时候，据《左传》，仲尼也曾表示反对的意见。'晋其亡乎，失其度矣。'主张晋国当守唐叔之法度，使'贵贱不愆'，和叔向反对子产时意见相差有限。……社会有了变革然后才有新的法家思想出现。故尔法家倾向之滥觞于春秋末年，这件事本身也就足以证明春秋中叶以后在中国社会史上实有一个划时代的变革。各国都在变法，各国都应该有法家式的前驱者，特书缺有间，我们不能够知其详尽了。"(317～318页)

这显而易见地是钱先生下列一段话的稍加扩大："其间有二端，深足以见世局之变者，一为礼之变，一为法之兴。……何言乎法之兴？子产铸刑书叔向讥之。晋铸刑鼎孔子非之。然郑诛邓析而用其竹刑，刑法之用既益亟。至魏文时，而李克着法经，吴起偾表徙车辕以立信。皆以儒家而尚法。盖礼坏则法立亦世变亡一端也。要以言之，则由于贵族阶级之颓废与平民阶级之崛兴。"(125～126页)

郭书又说"以上我把前期法家追踪了一遍，除子产是一位时代的前驱者，虽应时而立法，但无一定的法理意识之外，其他如李悝、吴起、商鞅、慎到、申不害便都是以学者立场，以一定的法理为其立法的根据的。但从这儿可以踪迹出两个渊源。李悝、吴起、商鞅都出于儒家的子夏，是所谓'子夏氏之儒'，慎到和申不害是属于黄老学派。但慎子与申子亦复不同，慎子明法，而申子言术，慎子是严格意义的法家，申子是法家的变种——术家了。"(345～346页)前期法家乃"子夏氏之儒"，是被郭沫若自诩为得意之笔的：他在

“改版书后”里便说：“比较重要的是‘子夏氏之儒’的发现。”其实这也是钱先生早就指出来了的。钱先生既说李悝（克）、吴起是子夏、曾西弟子（《魏文侯礼贤考》，121页；《吴起去魏相楚考》，176页），又谓法源于儒（《商鞅考》，212页）。郭氏之说实合此两条而成。钱先生复叙述前期法家的传统甚详，其言曰：“商鞅卫人与吴起同邦土。其仕魏，事公叔痤，而痤又甚贤起。起之为治大仿李克。鞅入秦相孝公，考其行事，则李克、吴起之遗教为多。史称鞅先说孝公以比德殷周，是鞅受儒业之明证也。其变法，令民什伍相收司连坐，此受之于李克之网经也。立木南门，此吴起偾表之故智也。开阡陌封疆，此李克尽地力之教也。迁议令者边城，此吴起令贵人实广虚之地之意也。汉志神农二十篇，班注：‘六国时诸子，疾时怠于农业，道耕农事，托之神农。’师古曰：‘刘向《别录》云：疑李悝及商君所说。’今按重农政，则李悝吴起商君一也。顾刘氏独不及吴起。重法律亦李悝吴起商君一也。桓谭《新论》称商君受李悝法经以相秦，亦不及吴起。汉志兵家有李子十篇，沈钦韩曰：‘疑李悝’。又有公孙鞅二十七篇，荀子议兵篇：‘秦之卫鞅，世俗所谓善用兵者也。’是重兵事又李悝吴起商君三人所同也。……人尽诗道鞅政，顾不知皆受之于李吴。人尽谓法家原于道德，顾不知实渊源于儒者。其守法奉公，即孔子正名复礼之精神，随时势而一转移耳。……”（211～212页）至慎、申为黄老派，慎到事已见前，申不害亦经钱先生指出：“又谓其意原于黄老道德，此则托为黄老道德之说者，本出申子后。”（223页）这些都是钱先生治史的重要发现。涉及战国初期的世变，尤非个别年代事实的考订可比。郭氏竟攘为己有，然后加以推演和穿凿。他所谓“前期法家”的概念更明明是钱先生所说的“初期法家”，其著书之不德，弥足惊人。至其关于每一位法家的个别抄袭，我们再分别揭发于后。

八、李悝　郭书：“……《汉书·艺文志》有‘李子三十二篇’，列为法家之首，注云‘名悝，相魏文侯，富国强兵’。可惜这三十二篇书已经亡佚……《晋书·刑法志》云‘秦汉旧律，其文起自魏文侯师李悝。悝撰次诸国法，著《法经》以为王者之政莫急于盗贼，故其律起于《盗》《贼》。盗贼须劾捕，故著《网》《捕》二篇。其轻狡越城、博戏、借假不廉、淫移逾制，以为《杂律》一篇。又以其律《具》其加减。是故所著六篇而已。然皆罪名之制也。商君受之以相秦。汉承秦制，萧何定律，除参夷连坐之罪，增部主见知之条，益事律《兴》

《厩》《户》三篇，合为九篇。"(319 页)

《系年》则曰："……汉志李子三十二篇，班注'名悝，相文侯富国强兵'。《晋书》·刑法志》：'律文起自李悝，撰次诸国法，著法经。以为王者之政，莫急于盗贼，故其律始于盗贼。盗贼须劾捕，故著《网经》一篇。其轻狡、越城、博戏、假借、不廉、淫侈逾制，以为《杂律》一篇。又以其律具其加减，是故所著六篇而已。商君受之以相秦。'其说本于桓谭。"(122 页)

郭氏引《晋书》原文虽稍长，但其为阅《系年》后所查，实无疑问，此更足以见出郭氏抄袭之心理状态也。

又郭书："……魏文侯时本是人才集中时代，师有子夏、段干木、田子方，臣有翟璜、乐羊、西门豹、吴起，大抵都是儒者。同时还有一位李克，曾参与文侯置相的咨论，《汉书·艺文志·儒家》有"李克七篇"，注云'子夏弟子，为文侯相'，说者都以为即是李悝的异名，我看是很正确的。因为悝克本一声之转，二人时代相同，地位相同，思想相同，而李悝尽地力之教，在《史记·货殖列传》及《平准书》则说'李克务尽地力'。儒家中既有李克，法家中又有李悝者，也就如儒家中既有"公孙尼子二十八篇"，杂家中又有"公孙尼一篇"古今人表中把李悝与李克分为两人，那么该是班固的错误了。"(323 页)

这一段无疑是根据《系年》之《魏文侯礼贤考》："汉志有李克七篇在儒家。又有李悝为魏文侯作尽地力之教，盖即李克也。《史记·货殖列传》《平准书》皆云：'李克务尽地力'，而《孟荀列传》及《汉书·食货志》作李悝，索隐志疑辨史之误。崔述《史记探源》则谓'悝克一声之转，古书通用，非误也'。余按：如颜雠由之为颜浊邹，申枨之为申党，古多其例。汉志有李子三十篇，而别出李克七篇者？如法家有商君二十九篇，而兵家复有公孙鞅二十七篇之类。分部别出，一篇中亦屡见其例（原注：兵家中又有《李子》十篇。沈钦韩曰：'疑李悝'）未足即为二人之证。或至班氏始分为二人也。人表李悝在三等，李克在四等，此如公季成魏成子亦为二人。司马迁已不能辨老聃、太史儋、老莱子，宜班固不能知李悝李克矣。"(122 页)

九、吴起　吴起之为法家，钱先生既已辨之详矣。郭氏犹复恃为其独特之见。他说："吴起在一般只认为兵家，但其实他也应该是法家的一位重要人物。在先秦文献中，言兵时固然早已孙吴对举，而言法家则是以商鞅吴起对举的，吴起并不是一位单独的兵家。"(323 页)

钱先生则曰："孔子以正名复礼绳切当时之贵族。既不得如意，后之言治者，乃不得不舍礼而折入于法。是亦事势所驱，不获已也。且礼之与法者本皆出于纠正当时贵族之奢僭。李克吴起亲受业于子夏曾西，法家渊源断可识矣。"（176 页）

此外郭沫若所引用的史料，如《史记》、《吕览》、《韩非子》、《战国策》等，亦皆转引自《系年》，或因《系年》之指示而引用者，为节省篇幅计，不再抄录。（见郭书 325～326 页及《系年》176 页。）

十、商鞅　郭书："商鞅是李悝的学生，与吴起同是卫人而年辈较后。他是在魏文武二侯时代儒家气息十分浓厚的空气中培养出来的人物，他的思想无疑也是从儒家蜕化出来的。"（327 页）

《系年》则云："商鞅卫人，与吴起同邦土。……起之为治，大仿李克。鞅入秦相孝公，考其行事则李克吴起之遗教为多。史称鞅先说孝公以比德殷周，是鞅学儒业之明证也。"（211 页）

又郭书："现存《商君书》除《境内篇》殆系当时功令，然亦残夺不全者外，其余均非商鞅所作，其作伪之最显著者当推《徕民》与《弱民》二篇，前者言及'长平之胜'乃秦昭王四十七年白起破赵长平，坑降卒四十二万人之事，在商君死后八十二年。后者不仅语袭《荀子·议兵篇》，而言'秦师至，鄢郢举……唐蔑死于沙重'，乃楚怀王二十八年、秦昭王六年时事，也不是商君所能见到的。"（329 页）

《系年》则云："……商君二十九篇……然全书开首《更法第一》称孝公平画，即已举孝公之谥，其书非出鞅手，明明显甚。其他为《弱民》篇袭《荀子·靳令篇》同韩非，知其书之成颇晚。而《徕民》篇云……此其文明出长平战后，……后此言商君变法者，往往以开阡陌与徕民并称，失之远矣。"（213～214 页）

十一、申不害　郭书："申不害与商鞅正整同时，迟死商鞅一年，其当韩国之政比商鞅之当秦政亦较后，学者多称'申商'，叙申于商之后，殊觉不甚妥当。申子虽被汉人称为'法家'，其实他和李悝吴起商鞅等的倾向完全不同，严密地说时是应该称为'术家'的。《韩非·定法》篇说得很清楚：'今申不害言术而公孙鞅为法。术者因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎

慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所饰也。'术是'帝王南面之术'，就是所谓权变，这和法认真说倒是不两立的东西。'术'导源于黄老，故司马迁以老庄申韩同传，而说申'学术以干韩昭侯'，这是很有分寸的。"(335页)

郭氏所定申商年代先后即从《系年》所定，见"诸子生卒年世约数"：申不害为400～337，商鞅为390～338(纪元前)。《系年》又谓："《汉书艺文志》有《申子》六篇，今均佚。韩非之书论之曰：'申不害言术，而公孙鞅为法。术者因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能，此人主所执。法者宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而法加于奸令，此人臣之所师。'……若韩非之言，申子之所以为治，与商君绝异。后世顾以申商齐称，则误也。……韩非书言昭侯申子遗事尚多，要其归在于用术以驭下，与往者商鞅吴起变法图强之事绝不类。……故自鞅起之变而为申子，又自申子变而为仪、衍亦战国时代升降一大节目也。太史公……谓其意原于黄老道德，此则托为黄老道德之说者，本出申子后。"(222～223页)此即上引郭氏论商、申"倾向完全不同"的根据，所用资料亦全依《系年》的线索。

十二、吕不韦与秦始皇　关于吕不韦与始皇的关系钱先生有特别的考证，他否定了始皇为不韦子之说，否定了不韦荐嫪毐替己之说，同时还指出了不韦与始皇之间可能有政治上之冲突。郭沫若便抄袭了这些见解而大作其翻案文章，遂有所谓"吕不韦与秦王政的批判"。下面我将分数点证明之：

甲、不韦非始皇之父　郭书云："秦始皇是吕不韦的儿子，这个传说只见于《史记》。本传上说：'吕不韦取邯郸诸姬绝好善舞者与居，知有身。子楚从不韦饮，见而说之，因起为寿，请之。吕不韦怒，念业已破家为子楚，欲以钓奇，乃遂献其姬。姬自匿有身，至大期时，生子政。子楚遂立姬为夫人。'这传说虽然得到了久远而广泛的传播，但其本身实在是可疑的。第一，仅见史记而为国策所不载，没有其他旁证。第二，和春申君与女环的故事，像一个刻印的文章情节大类小说。第三，史记的本文即互相矛盾而无法说通。关于第三的一层须得加以解释。怎么说《史记》本文自相矛盾呢？因为他既说子政母为邯郸歌姬，然而下文又说'子楚夫人，赵豪家女也'，这怎么说得通呢？而且子政母既'大期生子'，那还有什么问题呢？'大期'据徐广说是大过十二月，据谯周说是大过十月。要是不足期还有问题，既是大过了十二月或十月，那还有什么问题呢？所以旧时学者对于这一事也就早有人怀疑，

明时的汤聘尹认为是'战国好事者为之'(《史稗》),又如梁玉绳的《史记志疑》认为是司马迁有意将'大期'字样写出,以'别嫌明微',表示传说的不可靠。……问题更可以推广到为什么会有这种传说产生? 对于这层,前人也有一些推测。例如王世贞的《读书后记》便有两种说法。第一种是认为吕不韦自己有意编造,他想用以暗示始皇,知道他才是真正的父亲,应该使他长保富贵。第二种认为是吕氏的门客们泄愤,骂秦始皇是私生子,并使天下人知道秦国是比六国先亡。"(398～399页)

钱先生考证则云:"战国晚年有两事相似而甚奇者,则吕不韦之子为秦始皇政,而黄歇之子为楚幽王悼是也。然细考之殆均出好事者为之,无足信者。不韦之事梁氏《志疑》力辨之。《史记》本传云:'姬自匿有身,至大期时生子政。'集解徐广曰:'期十二月也。'梁云:'左传僖十七,孕过期。疏云,十月而产,妇人大期。……史公于本纪特书生始皇之年月,而于此更书之,犹云世皆传不韦献匿身姬,其实秦政大期始生也。别嫌微明,合于春秋书子同生之义,人自误读《史记》尔。'王世贞《读书后记》辨之曰:毋亦不韦故为之说,而泄之秦皇,使知其为真父,长保富贵邪? 抑其客之感恩者,故为是以詈秦始皇。而六国之亡人侈张其事,欲使天下之人谓秦先亡六国也。……又明汤聘尹《史稗》辨之曰:'……然则吕易嬴之说,战国好事者为之。'此辨吕氏之事也。余考秦策记不韦使秦事有与史大异者……不韦纳姬之事秦策固无之,恐已不可信,更何论始皇之为嬴为吕哉? 史公载六国时事多本国策,比则别据他说见异,此史公之好奇也。(原注:又《史记·吕不韦传》:'子楚夫人,豪家女也。'显与不韦献姬语相乖。……)(453～454页)此可见郭氏无论在资料或论断上都全依《系年》。

乙、不韦与嫪毐　郭书:"秦始皇不仅不是吕不韦的儿子,而且毫无疑问地还是他的一位强有力的政敌。秦始皇和吕不韦的斗争,一般的人把它看轻了,似乎认为的确是为了介绍嫪毐,为了太后宣淫,所谓'中冓之言不可道也'的那么一回事。"其实就是关系嫪毐的故事,我相信也一定有很大的歪曲……照情势看,他(按指嫪毐)是和不韦一定有斗争的,而《战国策·魏策》上有一段文字也恰好可以作为这一个推测的证明。'秦攻魏急。或谓魏王曰:秦自四境之内执法以下至于长挽者,故毕曰"与嫪氏乎? 与吕氏乎?"虽至于门闾之下,廊庙之上,犹之如是也。今王割地以赂秦,以为嫪毐功,卑体以尊

秦，以因嫪毐。王以国赞嫪毐，则嫪毐胜矣。王以国赞嫪氏，太后之德王也，深于骨髓，王之交最为天下上矣。秦魏百相交也，百相欺也。今由嫪氏善秦而交为天下上，天下孰不弃吕氏而从嫪氏？天下必舍吕氏而从嫪氏，则王之怨报矣。'这或人的说法正明明指出吕氏与嫪氏的对立，太后与始皇的对立。……假使吕氏和嫪毐果真是同党，在嫪毐之诛戮后，秦始皇为什么还那么容忍，在一年之后才免吕不韦的相，而且仅仅免他的相？……又再隔'岁余'，秦始皇要文信侯与其家属徙蜀，便是充军实边，而在前充军的嫪毐舍人等文信侯一死即被由蜀诏回。这儿对立着的嫪吕二势力之一消一涨，或递消递涨，不是很明白的吗？"(400～403页)……又云："直至十二年，文信侯不韦死，其宾客数千人窃葬于洛阳北芒山，'其舍人临者晋人也，逐出之。秦人六百石以上，夺爵；五百石以下不临，迁，勿夺爵'，而到了秋天来，则'复嫪舍人递蜀者'。如果没有对立相克，这事实的错综是无法说明的。"(404页)

此亦钱先生书中所先发挥者："当时秦廷与不韦间必有猜防冲突之情而为史籍所未详者。始皇未发，因以牵连及于嫪毐之事。不韦自杀，诸宾客或诛或逐。（原注：史云：'始皇十二年，吕不韦窃葬，其舍人临者晋人也，逐出之。秦人六百石以上夺爵迁，五百石以下不临，迁勿夺爵。是年秋，复嫪毐舍人迁蜀者。'此秦廷忌吕氏舍人而宽嫪氏舍人之明证。……）其事遂莫肯明言，而妄造吕政之讥与嫪毐由不韦荐身之说，同为当时之诬史而已。（此下引《国策·魏策》一段亦正郭氏所引者，从略。钱先生复加按语："据此则吕之与从，邪正判然。嫪毐显与吕氏争政，太后倾私嫪氏。未见嫪之必为不韦所进也……）(450页)

丙、不韦与始皇为政敌　此点为郭沫若之《吕不韦与秦王政的批判》全文的精神所贯注之所在，毋须引证。我们再看看钱先生的话吧："且不韦为秦相国，乃绝不称道秦政，曰：'周室既灭，天子已绝，以兵相残，不得休息'，顾抑秦与六国同例。特以周亡而书秦，亦并不许秦为天子，则又何邪？功名篇又云……此明讥秦政虽以武强伸于一时，犹不为民之所走也。……方孝儒亦称其书诋訾时君为俗主，至数秦先王之过无所惮。史又称不韦书成，布咸临市门，县千金其上，延诸侯游士宾客，有能增损一字者予千金，余疑此吕家宾客借此书以收揽众誉，买天下之人心，俨以一家春秋，托新王之法，而归诸吕氏。如昔日晋之魏、齐之田。为之宾客舍人者未尝不有取秦而代之意。

即观其维秦八年之称，已显无始皇地位。”（449～450页）

这一节乃是《十批判书》中最严重的抄袭。一般典籍如《史记》、《战国策》之类，为大家所常用，即使所引资料相同，亦难定其是抄袭。但论断则不然。更明显的是《系年》援据汤聘尹的《史稗》以及王世贞的《读书后记》两说，而郭氏也恰恰同引此两书，这便决不是“巧合”了。

二

以上这一段长达万余言的互校，已经完全可以使任何人一望而知《十批判书》的确是抄袭了《先秦诸子系年》。其实我在这里所举出来的不过是一些最显著的例子罢了，其中尚有技术比较高明一点的抄袭如关于“老子”、“驺衍”等问题，为了节省篇幅起见，我都略去了。从上面已有的资料来统计，《十批判书》中至少有五批判书（儒家八派的批判，稷下黄老学派的批判，名辩思潮的批判，前期法家的批判，吕不韦与秦王政的批判）是基本上根据《诸子系年》的论旨和资料而立论的。其他各篇虽然没有这样严重，但抄袭的痕迹却也处处可见。上举抄袭，不仅是资料的，而且还是见解的；不仅是部分的、偶然的，而且还是全面的、根本的。这样大胆的巧取豪夺竟发生在古史名家郭沫若的身上，实在太令人难以想像。抄袭他人著作未尝不可蒙混一时，但迟早总难免于被人揭穿。胡适之先生考证陶弘景的真诰乃抄袭四十二章经而成，最后说道：“他（陶弘景）的博学高名，他的谨严的校订方法，却使人不疑心他作伪，所以这二十条居然经过了一千四百年没有被人侦查出来。”其实宋时朱子已说他“窃四十二章经之意为之”；朱子以前又有黄伯思揭发此案。可见抄袭从来不曾而且永远也不会是一件很安稳的勾当。郭沫若也可当“博学高名”之称，方法虽不谨严，但无论如何不会有人疑心他抄袭。现在真相如此，殊出意表。

但是上面我们所列举的证据尽管充分，却只是一些内证。我们还有没有其他的证据可证明郭沫若的抄袭呢？为了解答这一疑虑，我愿意在这里作一番小小的考据。

《十批判书》中公开提到《诸子系年》的只有下面这一段话：

"九月七日的清早，我到金刚村去访问杜老，他依然辛勤地在研究墨子。我看见他的书架上有一部钱穆著的《诸子系年》，便向他借阅。这书我是早就闻名的，但还没有看过它的内容。翻到公孙尼子的一节，作者的意见和我所见的完全相反。他认为《乐记》是抄袭《荀子》《吕览》《毛诗》等书而成的东西，因而他断定公孙尼子为荀子的门人。我感觉着这样的论据实在是薄弱得可笑。"

"八日'夜临睡前，草公孙尼子追记于余文，驳钱穆之说。'"（后记）（按时为1943年）

从这一段话看，郭沫若显然对《诸子系年》颇有不屑之意。现在让我们研究一下《十批判书》究竟写于何时，看看从时间上能否证明郭氏确有抄袭的可能。然而不幸，《十批判书》的撰写恰恰是他看了《诸子系年》以后才开始的。让我把他写作的日子排在下面：

1. 吕不韦与秦王政批判"开始写作是在9月25日，至10月3日夜完成"。

2. 韩非子批判"（1944年）的1月12日又才'开始草韩非子的批判'，20日的夜间完成"。

3. 古代研究的自我批判"1944年（下同）7月3日开始到18日止"。

4. 孔墨的批判"7月19日至8月1日"。

5. 稷下黄老学派的批判"9月1日至19日"。

6. 儒家八派的批判"9月8日至11日"。

7. 庄子的批判"9月21日至26日"。

8. 荀子的批判"10月15日至31日"。

9. 名辩思潮的批判"11月29日。至1945年（下同）的1月中旬"。

10. 前期法家的批判"1月30日至2月18日"。

由此可知《十批判书》都是郭氏借阅《诸子系年》以后的产物。郭氏的抄袭从时间上看更是绝对的可能了。尤其值得注意的是他第一篇便写的是《吕不韦与秦王政的批判》，也就是抄袭得最严重的一篇。"后记"曾留下了很清楚的抄袭的痕迹：

把公孙尼子写好之后，我的兴趣又掉换了一个方向。9月13日的

吕记这样写着:‘读《吕氏春秋》,初意欲收集关于惠施之材料,忽尔意动,欲写吕不韦与秦始皇,写此二人之斗争。吕不韦当为一非凡人物,汉人名之为杂家,其实彼具有集大成之野心,儒道墨法,冶于一炉,细心考之,必有所得。’连接几天翻来覆去地把吕氏读了好几遍,我一贯方法是先就原书加以各种注意的标志,再备一个抄本把它们分类摘抄下来,这样在下笔的时候,便可以左右逢源了。

“兴趣又掉换了一个方向”,“忽尔意动”,这些话是紧接着“驳钱穆之说”而写的,这不很值得我们玩味吗?郭氏说不出“兴趣掉换”以及“意动”的原委何在,不就是他抄袭的明证吗?更奇怪的是他忽然在后面特别加上一段“我的一贯的方法”,而他所记的书籍却只有一部《吕氏春秋》,这种掩饰岂不是“此地无银三百两”吗?岂不是“欲盖弥彰”吗?“后记”里还有一段相似的“欲盖弥彰”的话:

在前我已经写了法家的韩非和杂家的吕不韦,从春秋末年以来一直到秦氏,我算作了一个通盘的追踪。假使还有一节须得架一座桥梁的话,那便是韩非以前法家思想的清理。因此我便有了《前期法家的批判》以为补充。

这番话的用意原在使人相信他的《前期法家的批判》的写作是有其思想上、研究上的线索的,不是出于“忽尔意动”。可是不巧得很,这篇东西竟又是他抄袭得极多的一篇。这样一对照,他的抄袭的真相便暴露得更清晰了。

大凡一个人抄袭他人著作或作伪,无论其怎样小心,无意中总是要露出些马脚的。这是一种微妙的潜意识作用。《十批判书》里还存在着不少有趣的证据。《十批判书》的正文里从来没有一个字提到钱先生的《诸子系年》,如果不看“后记”,我们似乎不易发现《十批判书》与《诸子系年》的关系。那么也许有人会以为假使郭沫若不是弄巧成拙,写一篇“后记”来掩饰他的抄袭的话,这一窃案或者便可以永远不被人发觉了。其实不然,就是没有“后记”,我们也还可以在正文里找出抄袭的证据。

《十批判书》涉及当代学者的意见的并不止钱先生一人,此外如章太炎、

梁启超、胡适、冯友兰诸先生的考证或解释都曾受到郭沫若的赞扬、引证，或驳斥。他在涉及这些人的意见时，都直接间接地指出了他们的名字。唯有对于钱先生，抄袭时固然不提，就是反驳时也故意隐去他的名字。我略举几个例子以见一斑：

一、郭书云："《礼记·礼运》一篇毫无疑问便是子游氏之儒的主要经典。那是孔子与子游的对话。……王肃伪家语谓'孔子为鲁司寇'时事，有人爰此以为说，谓孔子为司寇时年五十一，子游年仅六岁，孔子五十五岁去鲁，子游年十岁，孔子决不会与十岁以下的孩子谈大同小康；因疑大同之说非孔子当日之言。这样的推断是大有问题的。"(136 页)

这里的"有人"便是钱先生。钱先生说："按孔子反鲁，子游年二十三。盖其从游当在孔子反鲁后也。……又家语：'孔子为鲁司寇，与于蜡，既宾事毕，乃出游于观之上，喟然而叹。言偃侍。'《礼运》注亦谓：'孔子仕鲁，在助祭之中。'考孔子年五十一为司寇，子游年六岁，孔子五十五岁去鲁，子游年十岁，孔子与语大同小康，有是理乎？后人犹有信礼运大同为真孔子当日之言者，皆坐不知论世考年之咎。"(66 页)

二、郭书云："汉书云：'慎子四十二篇'下班固自注云'先申韩，申韩称之'……近时学者多谓慎到后于申不害，举《盐铁论·论儒》'齐湣王之末，慎到接予亡去，田骈如薛，而孙卿适楚'为证，言慎到于齐湣王末年尚存，则生当在申子之后。但桓宽之说未必可信，而'亡去'二字虽可作为逃亡而去齐解，但亦可作为死亡而去世解，参以班说是应该以后解为妥当的。"(339 页)

此所谓"近时学者"亦指钱先生。《系年》之"慎到考"云："汉志法家者流，有慎子四十二篇，注：'名到，先申韩，申韩称之。'夫到与孟子同时，而按《盐铁论》，慎子以湣王末年亡去，则慎子辈行当犹较孟子稍后，岂得先申子？"(389 页)

三、郭书云："吕氏辑成这部书的年代，序意篇里面表示得很明白，便是'维秦八年，岁在涒滩，秋甲子朔，朔之日良人请问十二纪'云云。'维秦八年'自然就是秦始皇八年……前人不明此例，又以涒滩之岁与后世甲子纪年之逆推不合，遂多立异说，或以为'八'乃六或四之讹，又或以为乃统庄襄王而言，都是削足适履之论。"(406 页)

这里的"或人"又是出自《系年》。"吕不韦著书考"云："……《吕氏春

秋·自序》曰:‘维秦八年,岁在涒滩。’黄氏周季编略谓:‘吕传书作春秋于始皇七年前,八盖六之伪也。近毕氏校吕氏春秋引钱竹汀超辰说。严铁桥以八为四之伪。四年太阴在申,皆未是。’姚文田云:‘……而《吕览》之文实统庄襄言之矣。’今按姚氏之说甚辨而数。不韦著书实在始皇之七年,而称维秦八岁者乃始于癸丑。始皇元年实为甲寅,而不韦不以始皇纪元,乃统庄襄言之,其事甚怪。”(448～449 页)

看了这三条证据,郭氏曾细读《系年》并且广泛援用其中的论证与资料,是毫无可疑的。对于这样大量引据过的一部书,为什么无论在正面或反面的场合都隐没书名呢?又为什么在《十批判书》本文中完全不肯提“钱穆”两个字呢?这正是郭氏有意攘取《系年》的研究成果为己有的证据。他在“后记”中特别就公孙尼子的问题对《系年》故示不屑,这更是他有意掩饰此窃案的证据。公孙尼子在《系年》中只是全书附录(“诸子捃逸”)的一条,钱先生明说:“为余考所未及者,列诸篇为捃逸”,何能援此而否定《系年》的考证?郭氏不但是“避坚攻弱”,而且是“偷坚攻弱”,其心术不问可知矣。

本来《十批判书》和《诸子系年》是性质完全不同的著作。《批判》的用意在解释思想和社会之间的关系,是企图用马克思主义观点说明先秦诸子反映了怎样的社会变动。《系年》则以建立年代学为主,对先秦诸子进行了全面的考订。因此郭氏本可以坦坦荡荡地明引《系年》,承认自己的解释是部分地根据钱先生的考证。这样做完全无损于《批判》的价值——如果真有价值的话。但他不此之图,竟出之以攘窃,说明了他是一个完全没有学术诚实的人。这样一来,我们便不能不对他的一切学术论著都保持怀疑的态度了。

我这一篇考据文字在文字在方法上是与钱先生的《诸子系年》相通的。我是“排比联络,一以贯之”,“以诸篇之抄袭证成一篇”,“用力较勤,所得较实”。同时也是和郭沫若的《十批判书》相通的,“我的方法是把《十批判书》与《诸子系年》一篇篇地仔细校勘,探得了每一篇抄袭的根源,以及各篇之间的相互关系,然后再下断语。我并没有把它们孤立起来看,用主观的见解去任意加以解释”。因此“就我所能运用的材料和方法上看来,我的看法在我自己是比较心安理得的”。不过我唯一感到忧虑的是,不知道郭沫若先生看到我这篇考据之后会不会认为“我的意见和他所见的完全相反”,因而“感觉着这样的论据实在是薄弱得可笑”!

“《十批判书》与《先秦诸子系年》互校记”跋语

这篇文字原题为《郭沫若抄袭钱穆先生著作考》，发表在香港《人生》半月刊第八卷第六、七、八期，时间是1954年8月和9月，到今天已整整三十七年。现在改用原来的“副题”，收在这里。

三十七年来，我一直没有把它收进文集中，这有好几层原因：第一，这是少作，自然很幼稚。如果重印，最好作一番修改。但是我没有时间来为此不急之务。第二，1949年的秋天，我还在北平，曾在报上读到郭沫若歌颂斯大林的诗：“永恒的太阳，亲爱的钢！”当时觉得肉麻有趣，事后则深鄙作者其人。因此我对郭沫若确是有偏见的。1954年写此文时，一方面落笔甚重，另一方面由于受到《十批判书》的文体的影响（特别是郭氏在“改版书后”中骂董作宾先生的那一段话），行文也流于轻佻刻薄。可以说，我从来便不喜欢自己这篇少作。第三，我手头早已没有存稿，也提不起兴趣来寻找它。这次重获旧稿必须感谢吴文津先生的帮助，是他在哈佛燕京图书馆中费力为我查出来的。因为我连发表的年月也弄不清楚了，只记得是在1953或1954年。

为了编一部纪念宾四师的集子，我才想起来应该重新看一看这篇少作，然后再决定是否有收入的必要。此文的撰写起于和钱先生的偶然谈话。1954年我在新亚研究所进修，天天有机会向钱先生问学。有一次讨论战国时代的变法问题。钱先生偶然提起他在成都的时候，曾有人对他说，《十批判书》中论前期法家是暗用《先秦诸子系年》的材料和论断。但钱先生似乎没有细读过《十批判书》，因此他问我是不是有同样的印象。这才引起我仔细检查《十批判书》的兴趣。最初我仅仅把《十批判书》和《诸子系年》中有关法家的部分对照着读，但很快便发现其他部分的抄袭更为严重（特别是稷下和吕不韦）。全面互校的结果便产生了这篇文字。这完全是我自己“年少好事”的缘故。不过真正逼我写出来的则是《人生》主编王道先生。我把互校的收获告诉了他，他觉得这正是可以为《人生》增添热闹的题材。今天重印此文，不禁同时引起我对先师和亡友的怀念。



三十七年后重读旧文，我觉得互校的部分（第二节）基本上是资料的对勘，其真实性是没有问题的。郭沫若的攘窃，铁案如山，我一点也没有冤枉他，而且这一重公案至今仍不甚为世所知，让它再流传一次还是有意义的。但是在行文方面，我则作了一些修改，大体上是把过分轻佻刻薄的语句删除了。整体的内容，甚至风格，则一仍旧贯。我觉得“少作”的面貌还应该保留，否则便失真了。至于废除旧题，改用副题，则仅仅是为了避免刺激性，以归于平实。我的意见并无丝毫改变。

郭沫若究竟读过这篇文字没有，不得而知。几年之后白寿彝在《历史研究》上发表了一篇《钱穆和考据学》，把钱先生的一切著作，特别是考据著作，骂成一钱不值。此文后来收在他的《学步集》中。其中第四节“钱穆考据的剽窃和诬妄”是专骂《先秦诸子系年》的，而且处处以吹捧郭沫若的《十批判书》作为对照。让我抄摘其中几段，以供欣赏，白寿彝说：

> 以钱穆对于考据学传统的无知和对考据学知识的浅陋，是不可能在考据工作上作出什么成绩来的。拿他在考据上的代表作品《先秦诸子系年考辨》而论，在数量上虽在七百页上下，但并没有什么可取之处；恰恰相反，只有暴露他在考据工作实践上的荒唐胡来而已。
>
> 首先，应该指出来的，是钱穆在这书里所表现的剽窃行为。他对于以《竹书纪年》校《史记》，从而找出《史记》在纪年上的错误，是大为自吹自擂的。他在自序里提出了《纪年》胜《史记》的五个明证，这五个明证的内容事实上构成了这部书在各国世系年代推算上的主要骨干。但这五个所谓明证，都是剽窃雷学淇《竹书纪年义证》的……这不只在论点上是剽窃《义证》的，并且在材料上也基本是剽窃《义证》的。钱穆只有在很个别不同意《义证》的细节上提出了《义证》的书名，但对于这五个牵涉很大的问题就绝口不说到《义证》了。他在《义证》以外，还剽窃别的书。友人中曾有以林春溥《战国纪年》和黄式三《周季编略》跟他的书对勘的，也发现了相当多的剽窃的东西。（见白寿彝：《学步集》，291～292页，三联书店，1978年。按：原书出版于1962年，这是再版，但文字没有改动。）

以上是控诉《系年》全体是“剽窃”而成的。下面再引两节用《十批判书》来攻击《系年》的话。白寿彝一则曰：

《系年》第一三○条举出一个儿说來，而对于儿说即貌辩、昆辩，及《齐策》、《吕氏春秋》和《古今人表》的记载，他都没有提，还是郭沫若同志钩出来了。（原注：《十批判书》，257页，人民出版社，1954。）第七五条引《盐铁论》，说出齐湣王时“诸儒分散”，但对于稷下学风的实质说不出来。这也还是郭沫若同志在《十批判书》中的《稷下黄老学派的批判》，才把稷下的内情钩出来了。（英时按：这一段话似乎承认《系年》据《盐铁论》考出了稷下的史实，则《十批判书》有关稷下的史实取自《系年》已不打自招了。）……他自还直嚷嚷什“丝丝入扣，朗若列眉”，真是不知人间有羞耻事了。（英时按：此处忽然破口大骂，也特别值得玩味。）（295页）

再则曰：

（钱穆）曾把关于老子的考据辑为《老子辨》专书，由大华书局出版。他费了很多力气拼凑出来的论断，经不起郭沫若同志轻轻一击。郭沫若同志说：“老聃本人，在秦以前是没有发生过问题的，无论《庄子》、《吕氏春秋》、《韩非子》以至儒家本身，都承认老聃有其人而且曾为孔子的先生。”“《老子》其书是一个问题，老子其人又是一个问题。”（原注：《十批判书》，第155页。）话虽不多，已很可以破钱穆的“老子不得在孔子前”的妄说。至于《老子》这书的著作年代虽不能最后确定，但郭沫若同志认为是战国中叶的著作，显然比钱穆之说更为可信。（原注：《青铜时代》，231～244页，人民出版社，1954。）郭沫若同志曾说了一段话，对钱穆是具有照妖镜的作用的，很值得在这里称引。他说：“道统观念很强的人如韩愈，认为老聃是道家的人们所假造出来，想借以压倒孔子的。这是为了争道统，要想维持孔子绝地通天的尊严。”（原注：《十批判书》，第156页。）这说破了钱穆的心事。（297页）



白寿彝特别强调《系年》是"剽窃"而成，又刻意把《系年》的考据说成一无是处，而《十批判书》则处处精到，充满创见。在我看来，这两点似乎正是针对着我那篇《郭沫若抄袭钱穆先生著作考》而发。否则也未免太巧合了。我虽然没有任何证据可以支持我的推测，但是我的直觉告诉我：这一推测大概是虽不中，亦不远。我详引白寿彝的原文，也是为了存真。引文的语言正是1949年以来中国大陆上的"文化"状态的忠实反映。但是我所引的还是属于比较"文雅"的，至于更精彩的样板，只好请读者去通读全文了。无论就语言、文字、思想水平、知识程度或心理状态说，白寿彝在官方"史学家"群中都是有代表性的。

我想我无须为《先秦诸子系年》说任何辩护的话。1949年以前的中国学术界对《系年》的评价大致可以陈寅恪和杨树达的私下议论为代表。这已引在其书所收《一生为故国招魂》文中(见23～24页)。至于今天大陆非官方的学术界对《系年》的看法，我只想指出一项事实，即它的增定本(香港大学出版社，1956)已在大陆上重印流传多年了。

1991年8月27日英时记

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝余英时文集　第一卷　史学、史家与时代
作者＝
页数＝３６９
ＳＳ号＝１１２９６２１０
出版日期＝